





Gatut Priyowidodo, Ph.D.



RAJAWALI PERS
Divisi Buku Perguruan Tinggi
PT RajaGrafindo Persada
DEPOK

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam terbitan (KDT)

Gatut Priyowidodo

Etnografi Komunikasi: Testimoni Empiris Spirit Keragaman pada Komunitas
Akar Rumput/Gatut Priyowidodo—Ed. 1, Cet. 1.—Depok: Rajawali Pers, 2020.

xviii, 172 hlm., 23 cm.

Bibliografi: hlm. 168

ISBN 978-623-231-291-3

Hak cipta 2020, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun,
termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit

2020. 2556RAJ

Gatut Priyowidodo, Ph.D.

***ETNOGRAFI KOMUNIKASI: TESTIMONI EMPIRIS SPIRIT KERAGAMAN PADA
KOMUNITAS AKAR RUMPUT***

Cetakan ke-1, Januari 2020

Hak penerbitan pada PT RajaGrafindo Persada, Depok

Editor : Diah Safitri

Setter : Khoirul Umam

Desain cover : Tim Kreatif RGP

Dicetak di Rajawali Printing

PT RAJAGRAFINDO PERSADA

Anggota IKAPI

Kantor Pusat:

Jl. Raya Leuwinanggung, No.112, Kel. Leuwinanggung, Kec. Tapos, Kota Depok 16956

Tel/Fax : (021) 84311162 – (021) 84311163

E-mail : rajapers@rajagrafindo.co.id <http://www.rajagrafindo.co.id>

Perwakilan:

Jakarta-16956 Jl. Raya Leuwinanggung No. 112, Kel. Leuwinanggung, Kec. Tapos, Depok, Telp. (021) 84311162. **Bandung**-40243, Jl. H. Kurdi Timur No. 8 Komplek Kurdi, Telp. 022-5206202. **Yogyakarta**-Perum. Pondok Soragan Indah Blok A1, Jl. Soragan, Ngestiharjo, Kasihan, Bantul, Telp. 0274-625093. **Surabaya**-60118, Jl. Rungkut Harapan Blok A No. 09, Telp. 031-8700819. **Palembang**-30137, Jl. Macan Kumbang III No. 10/4459 RT 78 Kel. Demang Lebar Daun, Telp. 0711-445062. **Pekanbaru**-28294, Perum De' Diandra Land Blok C 1 No. 1, Jl. Kartama Marpojan Damai, Telp. 0761-65807. **Medan**-20144, Jl. Eka Rasmi Gg. Eka Rossa No. 3A Blok A Komplek Johor Residence Kec. Medan Johor, Telp. 061-7871546. **Makassar**-90221, Jl. Sultan Alauddin Komp. Bumi Permata Hijau Bumi 14 Blok A14 No. 3, Telp. 0411-861618. **Banjarmasin**-70114, Jl. Bali No. 31 Rt 05, Telp. 0511-3352060. **Bali**, Jl. Imam Bonjol Gg 100/V No. 2, Denpasar Telp. (0361) 8607995. **Bandar Lampung**-35115, Perum. Bilabong Jaya Block B8 No. 3 Susunan Baru, Langkapura, Hp. 081299047094.

*See, I have engraved you on the palms of my hands;
your walls are ever before me.
(Isaiah 49:16)*

*The fear of the Lord is
the beginning of wisdom: and the knowledge of the holy
is understanding (Proverb 9:10)*

Karya ini dipersembahkan kepada:

*Pecinta Kebhinnekaan dan Keragaman Berbangsa,
Indonesia yang Plural adalah Indonesia yang Indah!!*

PRAKATA

Keragaman agama pada dasarnya bisa menampilkan diri dalam dua wajah. Wajah pertama, realitas sosial semacam itu bisa memperkuat integritas. Akan tetapi, sebaliknya wajah yang kedua malah bisa membuka peluang terjadinya disintegritas. Karena itu membicarakan topik kemajemukan beragama sekaligus tetap mampu membangun solidaritas di antara elemen masyarakatnya adalah studi yang menarik.

Buku *Etnografi Komunikasi: Testimoni Empiris Spirit Keragaman pada Komunitas Akar Rumput* sejatinya merupakan hasil riset lapangan yang mengeksplorasi dua isu pokok, yakni *pertama*, bagaimana wujud solidaritas warga masyarakat yang majemuk (dari segi agama) dan *kedua*, faktor-faktor apakah yang memengaruhi terciptanya solidaritas dalam masyarakat yang berbeda agama tersebut?

Riset ini secara serius berupaya mengungkap makna serta mendeskripsikan alasan-alasan apa di balik berbagai bentuk wujud solidaritas yang bisa ditampilkan di antara mereka. Oleh sebab itu, riset ini menggunakan paradigma fakta sosial yakni kenyataan empiris yang bersifat material ataupun nonmaterial, tetapi mengatasi individu untuk kemudian mempertanyakan (akibat, konsekuensi atau efeknya) terhadap fakta sosial lain seperti integrasi nasional, demokrasi dan pranata politik lainnya.

Aplikasi paradigma di atas terlihat dalam teori struktural-fungsional Durkheim. Tekanan utama teori tersebut adalah masyarakat hidup dalam keharmonisan serta perubahan berlangsung secara perlahan. Fungsi agama difokuskan sebagai instrumen integrasi sosial di antara mereka. Negara ditempatkan sebagai pengayom masyarakat yang berbeda-beda tersebut tanpa ada perlakuan diskriminasi.

Campur tangan negara sedikit sekali perannya, justru yang dominan adalah kemandirian masyarakat untuk menjalin hubungan di antara elemen-elemen yang ada. Bersatunya elemen-elemen masyarakat yang berbeda inilah yang dimaksud sebagai masyarakat majemuk. Adapun unsur pembentuknya adalah unsur sosiologis dan psikologi sosial. Pengertian seperti demikian tidak serta merta mengadopsi definisi masyarakat majemuk Furnivall yang secara klasik selalu dikutip, namun telah mengalami perluasan makna.

Sementara itu, solidaritas yang dalam perspektif Durkheim dibagi atas mekanik dan organik tidak banyak mengalami perubahan. Variabel masing-masing kategori tersebut tetap relevan sebagai instrumen bantu untuk memotret kondisi masyarakat yang ada.

Berdasarkan eksplorasi data yang telah penulis kumpulkan, kajian ini pada dasarnya berhasil mengungkap temuannya dalam bentuk makna dan deskripsi tentang faktor pembentuk solidaritas dan bagaimana wujud solidaritas tersebut diimplementasikan.

(A) Faktor-faktor Pembentuk Solidaritas; (1) Mitos mbah Alun. Warga menyadari bahwa mereka pada dasarnya adalah satu keturunan asal-usul. Sebab itu walaupun mereka menyatakan berbeda agama secara formal namun hanya terkesan simbolik. (2) Peran mbah Bati. Figur Bati yang memerintah sebagai kepala desa lebih dari dua puluh tahun (1966-1990) sangat sentral bahkan terkesan otoriter. Warga sangat patuh kepadanya karena menyadari dosa-dosa politik masa lalunya sebagai bekas anggota PKI. (3) Ideologi Pancasila, ditempatkan sebagai pembentuk solidaritas formal. Alasannya adalah agar negara tidak bertindak diskriminatif antara yang bekas dan bukan anggota PKI. Melalui proyek penataran P4, warga menginginkan kedudukan yang setara di antara mereka.

(B) Wilayah implementasi solidaritas, terdiri atas: (1) di bidang seni misalnya karawitan, wayangan, pertunjukan lain sekutu pesta warga.

(2) di bidang sosial, misalnya HUT desa atau Kota Lamongan, (3) di bidang agama misalnya berpartisipasi pada acara keagamaan riyayan (Idul Fitri), natalan maupun kuningan. (4) di bidang olahraga misalnya ada pertandingan-pertandingan olahraga antara RT atau desa.

Sebagai sebuah kajian yang tidak *terra in cognita* sifatnya, riset ini semakin menguatkan tesis Durkheim bahwa sebenarnya masyarakat itu memang berubah, namun jika amat pelan dilaksanakan tidak akan mengguncang terjadinya keseimbangan sosial. Perubahan masyarakat terjadi di mana saja. Dalam kasus Balun ini sebagai *locus* komunitas akar rumput, perubahan yang direfleksikan dengan tingkat solidaritas, maka ditemukan bahwa di sana terjadi pergeseran dari solidaritas mekanik ke organik. Temuan ini sekaligus tidak membantah *trade mark* umum tentang masyarakat pedesaan selama ini.

Dalam hal memahami etnografi komunikasi pada kawasan akar rumput tersebut, diakui bahwa pada periode tertentu pernah muncul adanya ketegangan atau pertikaian politik ketika terjadi perebutan posisi Kepala Desa tahun 1990 serta berbagai kebijakan mengikutinya. Secara implisit sebenarnya ingin dimunculkan adanya polarisasi antara kekuatan Islam dan Kristen, sebagai warisan konflik pilkades tahun 1966, namun warga yang masih kuat ikatan satu trah-nya tersebut tidak mudah terpancing. Pun, itu terjadi hingga sekarang, saat penulis berada di tengah-tengah komunitas ini jalinan keakraban lintas agama betul-betul nyata.

Kontribusi konkret kajian ini adalah dalam masyarakat yang bagaimanapun pluralistisnya tetap masih dimungkinkan adanya pertukaran pesan dalam ruang lingkup komunikasi sosial. Wujudnya antara lain dalam bentuk spirit keragaman dan hadirnya solidaritas untuk mengokohkan integrasi nasional jika di antara elemen kekuatan masyarakat tersebut disepakati munculnya simbol-simbol yang bersifat sentripektal.

Surabaya, 1 Desember 2019

Gatut Priyowidodo, Ph.D

UCAPAN TERIMA KASIH

Puji syukur kepada Allah Bapa melalui Tuhan Yesus Kristus bahwa berkat kasih dan penyertaan-Nya semata, buku yang ingin penulis tuntaskan ini akhirnya dapat terselesaikan. Sungguh tanpa anugerah yang tak ternilai seperti itu, sangatlah mustahil membayangkan karya tulis ini bisa rampung. Terlebih jika mengingat, segala keterbatasan dan ketidakmampuan yang mengiringi proses penulisan.

Buku ini ditulis dalam rangka mengeksplorasi (sekalipun tidak dalam-dalam amat) terkait faktor-faktor apa yang menyebabkan terbangunnya semangat solidaritas di antara komunitas sosial yang pluralistik di bidang agama pada masyarakat Desa Balun Kabupaten Lamongan ini. Perbedaan agama sama sekali bukan merupakan variabel yang relevan untuk dijadikan pemantik terjadinya ketegangan ataupun letupan konflik baik pada tataran horizontal maupun vertikal pada masyarakat yang plural.

Hasil kajian empirik ini memperlihatkan bahwa dimilikinya simbol-simbol yang bernilai sentripektal merupakan hal yang sangat determinan. Simbol-simbol itu bisa secara sengaja direproduksi negara seperti ideologisasi Pancasila. Yang pada saat sekarang 2019-2020 dikepung sedemikian kuat oleh ideologi Islam transnasional yang mengusung tema khilafah. Namun, ada pula ‘ideologi lokal’ yang diproduksi sendiri oleh komunitas tempatan sebagai bagian dari

perjalanan sejarahnya (mitos mbah Alun) namun bisa pula karena kebutuhan (*necessary conditions*) masyarakat lokal. Sementara solidaritas bisa direfleksikan dalam banyak cara implementasi, seiring dengan 'deal' yang dibuat baik sebagai warisan kultural maupun rekayasa komunal. Negara dan agama harus memiliki kedudukan yang terpisah tapi memiliki ikatan fungsional agar bisa dihindari '*conflict of interest*' dan tidak terjadi sabotase wilayah otoritas antara negara dan agama.

Dengan terselesaikannya buku ini sekaligus dengan segala kekurangan dan ketidaksempurnaannya, ternyata penulis memperoleh banyak bantuan baik moril maupun materiil yang datang dari berbagai pihak. Oleh karena itu, izinkanlah pada kesempatan ini penulis mengucapkan rasa terima kasih kepada:

Kedua orang tua terkasih ayahanda Soetikno dan ibunda Lilik Damitri yang sudah terlebih dulu menghadap Allah Bapa di Surga, tiada terputus ucapan terima kasih karena telah memperkenalkan dunia dengan segala dinamikanya. Suka dan duka, pahit-getir dan gembira, dengan segala warnanya. Keempat saudara (Edy S., Danang HS, Daru Yohana) serta si bungsu L. Djoko Widagdo (1974-2017) yang terlebih dulu juga sudah menghadap sang Bapa, terima kasih untuk kesetiaannya mendukung dalam doa selama ini. Kepada merekalah karya tulis ini hendak dipersembahkan.

Tak terlupakan khusus kepada istri tercinta Ari Nurhayati serta kedua pewaris generasi masa depan Langga Populinanda dan Grace Pangentasan, dengan segala wujud kasih dan pengorbanannya yang selalu memberikan spirit untuk maju dan pantang menyerah tatkala rasa putus asa itu menyelinap, terima kasih yang tak berkesudahan turut juga disampaikan.

Rekan-rekan di Program Studi Ilmu Komunikasi Fikom-UK Petra baik pada Program *Broadcast and Journalism* dan Program *Communication Strategic*, rekan diskusi bung Djoko, bung Otto serta rekan-rekan yang lainnya di komunitas ASPIKOM-Jatim, terima kasih untuk persahabatan dalam dunia akademis yang saling menopang dan memberi semangat. Tak lupa untuk Merry Maylya, terima kasih telah turut membantu mengedit pada tahap-tahap akhir tulisan ini. Juga rekan-rekan sepelayanan di GKJW Karangpilang-Surabaya, dan GKJW Warujayeng-Nganjuk, terima kasih untuk spirit pelayanan berjemaat yang begitu indah terjadi. GKJW Cangkring-Lamongan tempat penulis bertumbuh

dalam iman, terima kasih untuk suasana sejuk dan damai yang terus membekas.

Secara khusus kepada pihak Penerbit RajaGrafindo Persada Jakarta, yang telah berkenan memfasilitasi serta sebagai sarana untuk mempublikasikan karya tulis ini, disampaikan rasa terima kasih yang begitu dalam. Terakhir kepada semua pihak, di mana penulis banyak berutang budi yang tidak mampu disebutkan satu per satu, percayalah bahwa semuanya akan terpatri kokoh dalam sanubari sekaligus menjadi kenangan manis sepanjang masa.

Surabaya, 1 Desember 2019

Gatut Priyowidodo, Ph.D

DAFTAR ISI

PRAKATA	vii
UCAPAN TERIMA KASIH	xi
DAFTAR ISI	xv
BAB 1 PLURALITAS: SEBUAH GAGASAN AWAL	1
BAB 2 PROBLEM SOLIDARITAS DALAM MASYARAKAT PLURAL	9
A. Faktor-faktor Pembentuk Solidaritas	9
B. Agama dan Perspektif Durkheimian	11
C. Solidaritas Mekanik dan Solidaritas Organik	15
D. Masyarakat Majemuk	19
E. Etnografi Sebagai Sebuah Perspektif	22
BAB 3 BALUN DAN KOMUNITAS AKAR RUMPUT	27
A. Sejarah Desa Balun	27
B. Sejarah Perkembangan Agama-agama di Balun	34
C. Struktur Masyarakat Desa Balun	46

BAB 4 TESTIMONI PENGALAMAN BERAGAMA	55
A. Memahami Makna Beragama	55
B. Memahami Makna Pendidikan	58
C. Memahami Makna Pekerjaan	60
D. Memahami Makna Asal-usul dan Etnis	63
E. Memahami Makna Solidaritas dan Dimensi Sosial	64
F. Memahami Solidaritas dalam Wilayah Praksis	68
G. Memahami Makna Solidaritas dan Penyelesaian Konflik	74
H. Memahami Makna Ritual Keagamaan	76
 BAB 5 MITOS MBAH ALUN DAN FAKTOR-FAKTOR PEMBENTUK SOLIDARITAS	 81
A. Mbah Alun dan Mitos Pemersatu	81
B. Mbah Bati: Pemersatu Yang Menjelma	82
C. Ideologi Pancasila sebagai Pendorong Solidaritas Formal	88
D. Memahami Makna Mobilitas Sosial	93
 BAB 6 MEMAKNAI KESADARAN KOLEKTIF KOMUNITAS PLURAL	 99
A. Kesadaran Kolektif Komunitas	99
B. Hukum Represif	101
C. Tingkat Individualitas	102
D. Konsensus Terhadap Pola-pola Normatif	105
E. Keterlibatan Komunitas dalam Menghukum	109
F. Hubungan Antar-Umat Beragama	112
G. Peran Aparat Desa dalam Menciptakan Kerukunan Umat Beragama	121

BAB 7 WUJUD SOLIDARITAS DALAM MASYARAKAT BALUN	127
A. Wujud Solidaritas Sosial	127
B. Solidaritas dan Dimensi Keagamaan	132
BAB 8 FAKTOR-FAKTOR PEMBENTUK SOLIDARITAS MASYARAKAT BALUN	135
A. Mitos Mbah Balun	135
B. Mbah Bati: Pemersatu yang Menjelma	140
C. Ideologi Pancasila sebagai Pendorong Solidaritas Formal	146
BAB 9 EPILOG: BALUN YANG SEMAKIN KESEPIAN	151
DAFTAR PUSTAKA	161
TENTANG PENULIS	169

PLURALITAS: SEBUAH GAGASAN AWAL

Keharmonisan relasi antar-umat beragama di Indonesia dalam ujian berat. Tahun 2017 ditandai aksi mobilisasi masa besar-besaran di silang Monas demi tuntutan menjebloskan Basuki Tjahaya Purnama alias Ahok Gubernur DKI Jakarta (2014-2017) ke penjara. Ahok dituduh dan diadukan telah melakukan penghinaan terhadap agama Islam. Akibatnya Ahok yang merupakan Gubernur DKI Jakarta pertama yang beragama Kristen dan beretnik Tionghoa, berdasarkan keputusan hakim diganjar hukuman diganjar dua tahun penjara. Agustus 2018, lebih seru lagi, seorang ibu Meiliana di Tanjungbalai Sumatera Utara, dijatuhi hukuman penjara 18 bulan karena terbukti secara sah dan meyakinkan melanggar Pasal 156 KUHP. Di mana pasal tersebut berisi tentang penghinaan terhadap suatu golongan di Indonesia terkait ras, negeri asal, agama, tempat asal, keturunan, kebangsaan atau kedudukan menurut hukum tata negara. Pemicunya sederhana gara-gara ibu ini mengingatkan agar suara azan masjid di dekat rumahnya dipelankan. Ironisnya mereka yang justru merusak vihara tempat ibadah agama Buddha hanya diberi hukuman ringan. Delapan orang yang diadili meskipun dituntut 4 bulan, rata-rata hanya dijatuhi hukuman satu bulan.

Melongok agak ke belakang sedikit yakni pada paruh terakhir tahun 1990-an Indonesia juga mengalami beratnya ujian terkait keharmonisan hubungan antar-agama dan antarsuku ini. Hubungan

yang manis di permukaan kerap kali tidak merefleksikan apa yang sejatinya terjadi, khususnya dalam interaksi personal antar-umat yang berbeda agama ini.¹ Oleh karena itu, kemajemukan agama pada dasarnya bisa menampilkan diri dalam dua wajah. Wajah pertama, realitas sosial semacam itu bisa memperkuat integritas. Namun, sebaliknya wajah yang kedua adalah malah bisa membuka peluang terjadinya disintegritas. Hingga menjelang akhir abad ke-20 serta masuk milenium ketiga ini umat manusia ternyata terus bergolak atas dasar perbedaan tersebut.

Di India misalnya, orang Sikh berkonfrontasi dengan Hindu. Di Libanon antara orang Kristen dan Islam. Di Irlandia antara Protestan melawan umat Katolik. Di bekas Negara Yugoslavia konflik terjadi antara orang Katolik Ortodoks, Katolik Roma berhadapan dengan umat Islam. Begitupun di Israel antara Yahudi dengan umat Islam Palestina tidak pernah kunjung damai dan hidup rukun. Bahkan ketika Donald Trump Presiden AS membuat kebijakan spektakuler dengan memindahkan kantor Kedutaan Besar AS dari Tel Aviv ke Yerusalem, pada 15 Mei 2018, bentrokan Palestina vs Israel makin eskalatif, 37 orang Palestina tewas dan ratusan terluka. Kendatipun pangkal persoalannya bukan perbedaan agama, tetapi agama selalu dibawa-bawa ke dalam konflik tersebut untuk memperparah dan membuat konflik itu semakin kompleks.² Bahkan yang lebih menyedihkan peristiwa ledakan gereja

¹Secara empiris perbedaan agama bahkan perbedaan etnis di Indonesia sejukurnya dalam kondisi bermasalah. Namun, karena kuatnya hegemoni negara dalam memanipulasi fakta yang sebenarnya terjadi, maka wajarlah yang ditampilkan baik oleh tokoh ulama maupun masyarakat terlebih aparat birokrasi adalah yang baik-baik saja. Kasus Ambon disusul kasus Sambas dan lain-lain adalah ekspresi nyata apa yang selama ini ditutup-tutupi. Pengalaman yang sama terjadi di lingkungan komunitas terdidik juga yakni hubungan antarmahasiswa yang berlainan keyakinan dan suku. Lihat lebih jauh dalam Th. Sumartana, (ed.), *Pengalaman, Kesaksian dan Refleksi Kehidupan Mahasiswa di Yogyakarta (Hasil Penelitian Hubungan Antar-agama dan Antar-etnis di Kalangan Mahasiswa)* (Yogyakarta: DIAN/Interfidei, 1999). Namun, begitu kesemuanya ini sebenarnya sudah lama terjadi, jika wacana harmoni tidak terlampaui dikedepankan. Lihat misalnya hasil penelitian Philip van Akkeren di Malang tahun 1960-an, *Dewi Sri dan Kristus* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995) yang merupakan terjemahan dari karyanya berjudul: *Sri and Christ: A Study of the Indigenous Church in East Java*, London: Lutterworth, 1970) maupun Hyung-Jun Kim, "Unto You Your Religion and Unto Me My Religion: Muslim-Christian Relations in a Javanese Village" in *SOJOURN* 13 (1) 1998 hlm. 62-85.

²Djohan Effendi, "Hubungan Umat Berbagai Agama di Indonesia: Kenyataan dan Harapan", dalam *Bina Dharma*, 39 (10) 1992. hlm. 77 dan lihat juga VOA Indonesia, 14 Mei 2018.

dan hotel di Colombo, Srilanka yang menewaskan 290 orang (31 orang asing, yakni dari Inggris, Cina, Turki, India, Arab Saudi, dan Denmark) dan 500 orang terluka, persis pada Hari Raya Paskah, 21 April 2019. Potret buram relasi buruk perbedaan agama yang diekspresikan melalui tindakan destruktif. Tertuduh adalah jaringan anggota ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*). Dari sekitar 35 orang yang ditangkap sejauh ini, semuanya Muslim menyelamatkan seorang sopir Tamil. Wartawan yang berbasis di Jaffna mengatakan beberapa telah dilatih di Inggris. Lima adalah orang Pakistan. Satu orang yang ditangkap di Jaffna kemarin memiliki tato bendera Pakistan di tubuhnya - dikatakan bahwa bom yang akan dia ledakkan tidak meledak (S. Ratnajeewan H. Hoole, “ISIS Easter Attack: Going Beyond Condemnation”, diakses dari <https://www.colombotelegraph.com/index.php/isis-easter-attack-going-beyond-condemnation/> pada tanggal 19 Mei 2019).

Oleh sebab itu, belajar dari berbagai konflik tersebut masalah hubungan antar-umat beragama di Indonesia perlu mendapat perhatian dan penanganan yang sebaik-baiknya. Terlebih lagi Indonesia menurut Effendi,³ merupakan negeri *melting pot* tempat bertemu berbagai agama besar dunia: Buddha, Hindu, Islam, Kong Hu Cu, Kristen baik Katolik maupun Protestan. Oleh sebab itu, tidak mengherankan lagi bahwa persoalan hubungan antara agama dan negara menjadi kenyataan yang amat sensitif dipercahkan. Akan tetapi, sebaliknya, jika semakin didiamkan tanpa sebuah dialog yang terbuka dan transparan tentu saja persoalan yang amat mendasar tersebut tidak bakal mudah memperoleh saling pengertian. Hal mana juga dikonstruksi oleh pesatnya arus globalisasi yang merasuk melintasi sekat-sekat penangkis berupa simbol-simbol tradisionalistik dan sistem-sistem nilai lokal.

Oleh sebab itu menurut Siwu,⁴ perjumpaan antara budaya dan agama (*cultural and religious encounter*) baik secara individual maupun secara kolektif tidak terelakkan. Dengan demikian, baik langsung ataupun tidak akan menyumbang terciptanya proses sosialisasi baik di tingkat pemikiran ataupun praksis di antara mereka. Sekaligus juga akan mereduksi pemikiran-pemikiran a priori, superior, eksklusivistik

³*Ibid.*

⁴Ricard A.D Siwu, “*Civil Religion*”: *Perekat Masyarakat Majemuk Nation-State* (Makalah disampaikan pada Konferensi Studi Nasional dan Kongres XXII GMKI di Tomohon Sulawesi Utara, 21 Oktober 1992).

menuju terbangunnya sebuah konstruksi komunitas sosial yang kaya akan saling kesepahaman, tidak chauvinistik serta penuh inklusivitas.

Dalam konteks demikian, perbedaan tidak lagi dicap sebagai instrumen pembawa malapetaka, tetapi justru sebaliknya. Wajar kemudian dalam melihat kenyataan objektif yang berkembang ada yang mengapresiasi bahwa kerukunan umat beragama di Indonesia bisa dijadikan model percontohan bagi kehidupan beragama di negara-negara lain di dunia.⁵ Bahkan ada pula yang secara ekstrem menganalogikan bilamana ada seseorang mencari sebuah negara di mana agama-agama Islam, Kristen, Hindu dan Buddha diwakili secara semestinya tanpa ada yang mendominir adalah Srilanka. Sementara itu, jika melihat bahwa ada negara yang menampung keempat-empat agama tersebut dalam jumlah yang lebih besar adalah India dan Indonesia.⁶

Tetapi tentu tidak cukup bangga hanya dengan pujian verbalistik semacam itu. Justru yang lebih penting adalah kenyataan riil di lapangan. Premis ini menjadi signifikan dikemukakan sebab pada paruh dasawarsa 1990-an hingga era pasca reformasi tahun 2019 ini ditengah-tengah masyarakat Indonesia sudah mulai terjadi proses penggerusan nilai-nilai kebersamaan yang telah lama dimiliki bangsa ini. Bila hal demikian tidak selekasnya diantisipasi, peluang akan munculnya keretakan persatuan dan kesatuan bangsa yang majemuk ini tidak bisa terhindarkan lagi.

Sejarah telah banyak memberi bukti bahwa perbedaan agama sebenarnya bukan persoalan penting untuk bisa mengonstruksi terjalannya hubungan yang harmoni dan saling pengertian. Kendati secara ideologi religiusitas mereka berbeda, tetapi umat beragama ini tetap mampu menumbuhkan rasa solidaritas yang tinggi. Pada masa Demokrasi Parlementer misalnya, umat Parkindo, Partai Katolik dan Masjumi mampu bekerja sama secara baik.⁷ Begitupun kerja sama itu terus terjalin dengan umat NU. Akan tetapi, seiring dengan naik pamor dan provokasinya PKI dengan isu kristenisasi Jawa dalam jangka 25 tahun dan seluruh Indonesia selama 50 tahun di awal tahun 1960-an,

⁵Penilaian tersebut dikemukakan oleh John Baldock, Wakil Sekjen Konferensi Dunia Tenang Agama dan Perdamaian (*World Conference on Religion and Peace - WCRP*) dikutip dari *Antara*, 29/8/97.

⁶Y.v.Paassen, M.Sc. "Kerja Sama Antar-agama dan Prospeknya: Kasus Sulawesi Utara" dalam *Prisma*, No.5 Tahun VII Juni 1978 hlm. 18.

⁷Johan Effendi, "Hubungan," hlm. 79.

keharmonisan itu mulai ternoda dan renggang serta muncullah rasa curiga, khawatir dan penuh prasangka.

Menyadari betapa berbahayanya kondisi ini jika terus berlangsung, maka perlu upaya reformasi total dalam kehidupan beragama. Muncullah kemudian kebijakan Mukti Ali sebagai pemegang otoritas tertinggi Departemen Agama di tahun 1971 dengan pembentukan Proyek Kerukunan Hidup Umat Beragama.⁸ Proyek ini menyelenggarakan tiga kegiatan utama, yaitu: *Dialog Para Pemuka Agama, Studi Kasus dan Kerja Sama Sosial-Kemasyarakatan*.

Proyek *Dialog Para Pemuka Agama* diikuti oleh tokoh-tokoh kalangan umat berbagai agama dalam kapasitas mereka sebagai pribadi. Dengan tujuan selain melahirkan kesepakatan di antara para pemuka agama tentang berbagai masalah kemasyarakatan juga sebagai penciptaan momen yang menumbuhkan pengenalan, keakraban persahabatan antarpribadi di antara pemuka berbagai agama.

Proyek *Studi Kasus* merupakan wadah kerja sama antarpakar ilmu-ilmu agama, sosial dan humaniora di lingkungan kampus dari berbagai latar belakang agama. Proyek *kerja sama sosial kemasyarakatan* yang dimaksud memberikan wadah dan wahana kerja sama bagi para generasi muda khususnya para mahasiswa yang berasal dari berbagai agama untuk melakukan perkemahan (*camping*) bersama.

Betapapun begitu tiga proyek kerukunan tersebut bukanlah harga mati yang tidak boleh ditawar sama sekali. Perkembangan selanjutnya adalah pembinaan kerukunan umat beragama tersebut dilaksanakan dalam bingkai tri kerukunan beragama yakni kerukunan intern umat beragama, kerukunan antar-umat beragama dan kerukunan antar-umat beragama dan pemerintah. Selain itu, dibentuk pula Badan Musyawarah Umat Beragama. Dalam badan ini duduk para wakil organisasi-organisasi keagamaan seperti MUI (Majelis Ulama Indonesia), PGI (Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia), KWI (Konferensi Waligereja Indonesia), PHD (Parisada Hindu Darma) dan WALUBI (Perwalian Umat Buddha Indonesia).⁹

Di samping model kooperasi antar-umat beragama seperti tersebut di atas, upaya melakukan penyempitan *gap* pemahaman atas iman

⁸*Ibid.* hlm. 80.

⁹*Ibid.* hlm. 81.

agama lainpun terus coba digulirkan. Fenomena itulah yang agaknya bisa disimpulkan dari hasil Konferensi Internasional Islam dan Kristen di Jakarta pada 7-9 Agustus 1997. Ternyata dalam perkembangan waktu yang sedemikian pesat titik-titik temu saling kesepahaman itu amat urgen dikristalisasikan tidak saja dalam ide dan gagasan semata, tetapi yang lebih penting adalah interaksi dan hidup berdampingan yang semakin rukun.¹⁰

Diskursus konvergensi solidaritas berupa terciptanya proses integrasi dan hidup damai di antara diferensiasi religiusitas tersebut bukanlah semata-mata tema percakapan global, tetapi yang jauh lebih membumi adalah ditemukannya dalam bentuk konkret di komunitas-komunitas sosial di lapangan.

Dalam konteks yang agak berskala mikro, hasil penelitian Nashir¹¹ terhadap umat beragama di Babakan menunjukkan bahwa kerukunan hidup tersebut ternyata bisa terwujud baik dalam kehidupan ekonomi, politik, keluarga dan ketetangaan, pendidikan, upacara lingkaran hidup dan dalam struktur kehidupan sosial sehari-hari.

Sementara itu, konflik baru muncul bila dilewatinya batas-batas kepentingan kehidupan antargolongan umat beragama terutama pertentangan antara umat Islam dan Kristen tentang pendirian gereja dan pemakaian rumah sebagai tempat ibadah pemeluk Kristen di wilayah tersebut. Di samping itu, juga munculnya kekhawatiran jika pendatang baru ini akan merusak hegemoni penduduk asal (suku Sunda) atas wilayah tersebut sebab semakin termarginalkannya mereka ke wilayah pinggiran kota.

Kajian lain yang secara khusus menyorot kerja sama antar-agama dilakukan oleh Paassen¹² menunjukkan bahwa selain Islam, Kristen dan Katolik merupakan agama dengan penganut besar di Sulawesi Utara, Hindu Darma, Buddha Darma dan Konghucu juga memiliki

¹⁰Rangkuman dan hasil pembahasan tentang Konferensi Internasional Islam dan Kristen yang mengambil tema: *"International Conference on Muslim-Christian Relation: Past, Present and Future Dialog and Cooperation"* yang berlangsung di Jakarta 7-9 Agustus 1997 tersebut, dapat pula dibaca dalam Kustigar Nadeak, "Masyarakat Beragama, Dari Monolog ke Dialog", *Suara Pembaruan*, 28 Agustus 1997.

¹¹Haedar Nashir, "Proses Integrasi dan Konflik dalam Hubungan Antarpemeluk Agama: Studi Kasus di Kelurahan Babakan Kecamatan Babakan Ciparay Kodya Bandung Jawa Barat", dalam *Sintesis.1* (1) Tahun 1413 H/1993.

¹²Y.v. Paassen M.Sc., "Kerja sama", hlm.18-27.

jumlah penganut yang cukup banyak namun mereka tetap bisa saling bekerja sama. Kendati mereka berasal dari daerah dan kampung yang berbeda-beda karena agama, namun penduduknya sering bertemu satu sama lain dalam salah satu bentuk kerja sama di bidang agama. Bahkan dicatat pula adalah hal yang umum bahwa semua golongan beragama bekerja sama dalam pembangunan sebuah masjid/gereja dan sekolah yang baru, dengan sikap amat sukarela dan ikhlas.

Sedangkan penelitian hubungan sosial tokoh-tokoh agama dalam rangka menciptakan kerukunan antar-umat beragama dilakukan oleh Ismail¹³ yang mengungkapkan bahwa pola integrasi dan kerukunan di antara tokoh-tokoh tersebut dilakukan dengan pola hubungan akomodasi dan kerja sama. Di samping itu, tiadanya konflik di antara mereka juga disebabkan oleh tidak adanya kontak hubungan dan paham keagamaan tokoh agama minoritas (Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, Konghucu dan Aliran Kepercayaan) karena menganggap agama sebagai pilihan alternatif. Sedangkan konflik terjadi karena adanya perebutan pengaruh keagamaan yang bersumber dari pendirian gereja.

Berdasarkan fenomena serta hasil-hasil penelitian terdahulu, dapatlah disimpulkan bahwa penelitian tentang negara dan agama yang secara khusus hendak mengkaji keterkaitannya dengan masyarakat beragama yang pluralistik bukanlah sesuatu yang *terra in cognita* sifatnya. Tetapi betapapun demikian dengan perspektif alternatif yang peneliti tawarkan, tentu saja posisi yang diambil sangat berbeda dengan peneliti-peneliti sebelumnya. Itulah sebabnya topik ini dipilih.

Kendati kabupaten Lamongan secara politis mengklaim dirinya sebagai wilayah santri, ternyata di pinggiran Kota Lamongan, yakni Desa Balun Kecamatan Turi ditemukan sebuah kehidupan beragama yang pluralistik. Agama-agama tersebut meliputi Islam, Kristen dan Hindu Darma. Bahkan ketiga agama tersebut sudah memiliki rumah ibadahnya sendiri-sendiri yang dibangun secara gotong royong oleh warga masing-masing agama serta dibantu pula oleh umat dari agama lainnya. Sebuah realitas kehidupan sosial yang sebetulnya amat sulit dibayangkan sebelumnya.

¹³Nawari Ismail, "Pola-Pola Hubungan Sosial Tokoh-tokoh Agama dalam Kerangka Kerukunan Antar-umat Beragama: Kasus di Kelurahan Cigugur Tengah-Cimahi Tengah Kabupaten Bandung" *Jurnal Sintesis* 1 (1) Tahun 1413H/1993 hlm. 17-29.

Selain agama, di desa ini juga sudah sejak lama memiliki komunitas yang beraneka ragam jika ditilik dari jenis profesinya. Atau dengan lain perkataan, homogenitas pekerjaan sebagai petani sebagai ciri-ciri pokok masyarakat pedesaan/tradisional sejak lama sudah mengalami pergeseran seiring dengan perubahan waktu. Jenis profesinya tersebut meliputi pegawai negeri sipil, guru, bidan, mantri kesehatan, tentara/TNI, buruh, petani dan lain-lain.

Maka berangkat dari pemaparan beberapa data lapangan hasil observasi awal serta kajian terdahulu, penulis secara jelas akan mengambil posisi melengkapi atau mengisi celah ruang-ruang eksplorasi yang belum mendapat perhatian. Jikapun penulis menggunakan teropong atau perspektif teoretik tertentu khususnya kaitannya dengan etnografi komunikasi itu dengan maksud mempertajam hasil analisis data lapangan guna meneropong persoalan bertemunya (*convergence*) variasi agama sehingga bisa melahirkan solidaritas komunitas sosial di masyarakat desa.

PROBLEM SOLIDARITAS DALAM MASYARAKAT PLURAL

A. Faktor-faktor Pembentuk Solidaritas

Solidaritas menurut Durkheim¹⁴ menunjuk pada satu keadaan hubungan antara individu dan atau kelompok yang didasarkan pada perasaan moral dan kepercayaan yang dianut bersama yang diperkuat oleh pengalaman emosional bersama. Dalam konteks demikian sebenarnya solidaritas dimaknai lebih dalam daripada penjelasan Spencer, Rousseau dan lain-lainnya yang berusaha untuk menjelaskan asal mula keadaan menurut persetujuan kontraktual yang dirembug individu untuk kepentingan pribadi mereka selanjutnya.¹⁵ Oleh sebab itu, ikatan sosial yang dimunculkan dalam menjalin hubungan jauh lebih elementer dan mendasar daripada hubungan kontraktual yang dibuat atas persetujuan rasional, karena hubungan-hubungan serupa itu mengandaikan sekurang-kurangnya satu tingkat/derajat konsensus terhadap prinsip-prinsip moral yang menjadi dasar kontrak itu.

¹⁴Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1994) hlm. 181.

¹⁵*Ibid.*

Atas kenyataan seperti itu, menurut Hendropuspito¹⁶ solidaritas dibentuk berdasarkan dua unsur yakni unsur-unsur sosiologis dan psikologis-sosial. Unsur-unsur sosiologis pada dasarnya berfungsi sebagai unsur material, yang meliputi:

1. Adanya sejumlah kelompok etnis atau kelompok kepentingan yang berlainan, yang bertempat tinggal di daerah-daerah yang relatif berdekatan.
2. Adanya sejumlah satuan sosio budaya yang heterogen. Heterogenitas itu tidak dapat dipisahkan dengan heterogenitas etnis baik dari segi kualitas rasial maupun kualitas kemajuannya. Kategori sosio-budaya ini meliputi unsur-unsur terpenting: bahasa, agama dan ideologi.
3. Adanya kesamaan dalam heterogenitas yang terjadi karena faktor pengalaman historis atau kesamaan faktor geografis, terutama pengalaman nasib yang sama.

Sementara itu, unsur psikologis-sosial merupakan unsur formal yang berupa konsensus. Konsensus bersama itu meliputi:

1. struktur penempatan nilai-nilai sosio-budaya secara garis besar sehingga kebutuhan kultural semua pihak diharapkan dapat dipenuhi sebaik-baiknya;
2. pembagian hak dan kewajiban harus diatur agar semua pihak dapat mengetahui dengan jelas batas-batas kompetensi masing-masing;
3. keikutsertaan dalam pemerintahan harus memperhatikan kondisi sosio-setempat;
4. sejauh mungkin dihindari perlakuan tak adil (diskriminatif).

Baik unsur-unsur sosiologis maupun psikologi-sosial saling memiliki keterkaitan erat. Namun demikian, tidak pada saat yang sama semua unsur itu ada, melainkan saling memberi komplementasi. Selanjutnya, berkait dengan fokus penelitian ini yang dominan akan dibahas adalah fakta bahwa solidaritas itu terbentuk karena adanya

¹⁶D. Hendropuspito, *Sosiologi Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1989) hlm. 385-387. Pemakaian istilah solidaritas kerap kali juga ditukar dengan adanya integrasi sosial. Lihat Johnson (1991:182), Talcott Parson, *Social System and the Evolution of Action Theory* (New York: The Free Press, 1977) hlm. 57-62, 182-185.

unsur heterogenitas khususnya di bidang agama serta apa saja yang dimaksud jenis solidaritas tersebut.

B. Agama dan Perspektif Durkheimian

Terlebih dulu harus dipahami bahwa dalam perspektif ilmu-ilmu sosial menurut Surbakti¹⁷ sekurangnya ada lima kategori untuk bisa memahami agama, yakni *pertama*, dengan memperlakukan agama sebagai fakta sosial (kenyataan empiris yang bersifat material ataupun nonmaterial, tetapi mengatasi individu untuk kemudian mempertanyakan fungsinya (akibat, konsekuensi atau efeknya) terhadap fakta sosial lain seperti integrasi nasional, demokrasi dan pranata politik lainnya (perspektif Durkheimian).

Kedua, dengan memahami agama sebagai tindakan sosial, yaitu tindakan yang mempunyai makna (bertujuan) bagi pelakunya tetapi dipengaruhi oleh dan atau memengaruhi orang lain (perspektif Weberian). *Ketiga*, dengan memandang agama sebagai instrumen untuk mencari, mempertahankan dan membenarkan kepentingan ekonomi mereka yang memiliki alat dan sarana produksi atau agama sebagai reproduksi hubungan produksi. *Keempat*, dengan menafsirkan agama sebagai sumber preskripsi tentang masyarakat, negara dan warga (beserta hubungan ketiganya) yang dicita-citakan. *Kelima*, dengan mengkaji agama dari dimensi kekuasaan (*religio-political power*).

Bertolak dari lima kategorisasi kajian agama tersebut, titik tekan penelitian ini lebih berkecenderungan dengan teoretisasi struktural-fungsional. Asumsi dasar pendekatan struktural-fungsional adalah bahwa setiap struktur dalam sistem sosial, fungsional terhadap lainnya. Pusat perhatian pendekatan ini adalah kepada masalah bagaimana cara menyelesaikannya sehingga masyarakat tetap dalam keseimbangan. Emile Durkheim, Robert K. Merton¹⁸ yang adalah pentolan teori ini berpendapat bahwa objek pendekatan ini adalah fakta sosial seperti: pranata sosial, pola-pola institusional, proses sosial, organisasi kelompok, pengendalian sosial dan sebagainya.

¹⁷Ramlan Surbakti, *Agama dalam Perspektif Ilmu-ilmu Sosial*, Makalah Seminar Riset Hubungan Negara dan Agama Semester 3 (Surabaya: PPs-Unair, 1997).

¹⁸Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer* (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), hlm. 23-50.

Teori ini dinilai amat ideologis dan konservatif sebab amat menekankan keteraturan (*order*). Tetapi tetap mengakui jika struktur masyarakat itu selalu berubah, namun perubahan yang terjadi adalah secara berangsur-angsur dan tetap memelihara keseimbangan.

Jika dikontraskan dengan teori konflik dan marxis maka sekurang-kurangnya akan terformulasi demikian; teori konflik/marxis dalam melihat masyarakat adalah dinamis dan penuh konflik, sebaliknya teori fungsional adalah statis atau berubah namun secara gradual serta penuh keseimbangan. Setiap institusi, dalam teori konflik adalah mengontribusi disintegrasi begitupun pada teori marxis karena perbedaan kelas selalu akan muncul pertentangan antarkelas. Sedang bagi teori kedua adalah menyumbang adanya stabilitas. Bila dalam teori konflik/marxis keteraturan tercipta oleh karena unsur pemaksaan dari yang berkuasa tetapi teori struktural-fungsional melihat bahwa 'order' itu hadir karena masyarakat terikat oleh norma-norma, nilai-nilai dan moralitas umum.

Berbekal kerangka teori di atas, maka agama dalam relasinya dengan masyarakat atau dengan kata lain untuk membangun hubungan horizontal (*civil* dengan *civil*) memang tepat dikaji berdasarkan perspektif Durkhemian yang mempertanyakan *what religion does* dan bukannya *what religion is* (perspektif Weberian).¹⁹ Agama dalam hal ini dilihat mempunyai fungsi integrasi terhadap warga masyarakat yang berbeda latar belakang sosio-budaya dan ekonomi politik tetapi memeluk agama yang sama dan fungsi legitimasi terhadap kekuasaan ataupun pembangunan. Atau secara khusus diberi pengertian sebagai suatu sistem yang terpadu mengenai kepercayaan-kepercayaan praktik-praktik yang berhubungan dengan benda-benda suci ... benda-benda khusus (*set apart*) atau terlarang -- kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik yang menyatu dalam satu komunitas yang disebut umat (gereja), semuanya yang berhubungan dengan itu.²⁰

Dan dengan lain perkataan meminjam istilah Benindict Anderson dan Ninian Smart,²¹ agama memiliki kemampuan memerintahkan

¹⁹Ramlan Surbakti, "Agama", hlm. 1-2.

²⁰-----, *Classical Sociological Theories - Teaching Materials From Internet* (Surabaya: For Graduated Students of Social Siences University of Airlangga, tanpa tahun, hlm. 10.

²¹Mark Jurgemeyer, "The Religious State" dalam *Comparative Politics*, 27 (4) July 1995 hlm. 379-477.

loyalitas komunal dan legitimasi kewenangan. Sementara itu, Clifford Geertz²² melihat agama sebagai upaya untuk mengintegrasikan realitas hidup setiap hari dengan mengambil pola yang koheren pada level yang lebih dalam. Dan Robert Bellah²³ menambahkan bahwa agama dilihat sebagai upaya untuk memahami fenomena tertib dalam ‘risiko iman’ untuk menghadapi ketidakpastian dan ketidakmampuan memperkirakan sesuatu.

Dalam konteks Durkheimian ini agama memang tidak dipahami sebagaimana kaum teolog menginterpretasikannya, yakni agama seperti penjelasan Hans Kung (1986)²⁴ adalah suatu realisasi sosio-individu yang hidup (dalam ajaran, tingkah laku dan ritus) dari suatu relasi dengan yang melampaui kodrat manusia (Yang Kudus) dan dunianya dan berlangsung lewat tradisi manusia dan dalam masyarakatnya. Atau jika dimasukkan dalam klasifikasi Smith²⁵ pengertian semacam itu sama dengan agama sebagai sistem keyakinan yang mengacu pada eksistensi ideologi-ideologi keagamaan, yang kira-kira merupakan batang tubuh dari doktrin agama itu. Yang tentunya penjelasan seperti itu amat berbeda dengan yang dianut kaum fungsionalis.

Menurut kalangan struktural-fungsionalis agama dipandang sebagai institusi yang lain, yang mengemban tugas (fungsi) agar masyarakat berfungsi dengan baik, baik dalam lingkup lokal, regional, nasional maupun mondial.²⁶ Dengan demikian, agama hanya merupakan suatu bentuk tingkah laku manusia yang dilembagakan yang berada di lembaga-lembaga sosial lainnya. Atau mengikuti kategorisasi Smith lagi, dalam dimensi demikian agama dianalisis berdasarkan pengaturan kemasyarakatannya yang mengacu pada eksistensi struktur-struktur sosio-religius yang mengatur kehidupan sosial interen umat beragama

²²*Ibid.*

²³*Ibid.*

²⁴Hans Kung,, “The Debate of the Word Religion” *Concilium* Februari 1986. Dikutip dalam YB. Sudarmanto, “Agama dan Ideologi: Arah dan Prospeknya” *Bina Dharma* 10 (39), 1992 hlm. 60.

²⁵Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis* (Jakarta: Rajawali Pers, 1985) hlm.187. Dalam uraian tentang pola-pola politisasi agama ia membagi bahwa agama dapat dianalisis menjadi empat. Yakni berdasarkan identitas kelompoknya, pengaturan kemasyarakatannya, organisasi keagamaannya dan sistem keyakinannya.

²⁶D. Hendropuspito, *Sosiologi Agama* (Jakarta-Yogyakarta: BPK Gunung Mulia & Kanisius, 1996) hlm. 29.

bersangkutan. Dalam konteks yang hampir sama, meminjam istilah Kung²⁷ agama dengan ajaran-ajarannya tersebut dapat dibagi ke dalam empat peran yang terpisah yakni peran *iluminatif* (menerangi), *profetis* (kenabian), *liberatif* (membebaskan) dan *transformatif* (mengubah).

Seiring dengan diskusi di atas, secara spesifik guna lebih memahami tentang fungsi agama menurut Durkheim terlebih dulu tentunya mengemukakan dua kategori definisi dan sifat agama oleh Roland Robertson (1970) yakni inklusif dan eksklusif.²⁸ Definisi inklusif merumuskan agama dalam arti seluas mungkin, yang memandangnya sebagai setiap sistem kepercayaan dan ritual yang diresapi dengan 'kesucian' atau yang diorientasikan kepada 'penderitaan manusia yang abadi'. Kategori ini tidak saja melihat agama sebagai sistem-sistem yang teistik yang diorganisasi sekitar konsep tentang kekuatan supranatural tetapi juga berbagai sistem kepercayaan nonteistik seperti komunisme, nasionalisme, atau humanisme. Sebaliknya, definisi eksklusivisme membatasi istilah agama itu pada sistem-sistem kepercayaan yang mempostulatkan eksistensi makhluk, kekuasaan atau kekuatan supranatural.

Dalam kategorisasi demikian ini menurut Robertson, pengertian agama Durkheim lebih mengacu kepada definisi inklusif. Suatu agama menurut Durkheim adalah suatu sistem kepercayaan yang disatukan oleh praktik-praktik yang bertalian dengan hal-hal yang suci yakni hal-hal yang dibolehkan dan yang dilarang - kepercayaan dan praktik-praktik yang mempersatukan komunitas moral yang disebut gereja, semua mereka yang terpaut satu sama lain. Bagi Durkheim, karakteristik agama yang penting adalah bahwa agama itu diorientasikan kepada sesuatu yang dirumuskan oleh manusia sebagai suci/sakti, yakni objek referensi, yang dihargai dan malah dahsyat.

Kemunculan agama menurut Durkheim²⁹ karena manusia hidup dalam masyarakat dan dengan demikian mengembangkan kebutuhan-

²⁷Hans Kung, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (New York: Crossroad, 1991), hlm. 55-64.

²⁸Stephen K. Sanderson, *Sosiologi Makro Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial* (Jakarta: Rajawali Pers, 1995) hlm. 518. Atau lebih rincinya bisa dilihat pada Roland Robertson (ed.), *AGAMA: Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis* (Jakarta: Rajawali Pers, 1988).

²⁹*Ibid.*, hlm. 554.

kebutuhan dasar tertentu sebagai akibat dari kehidupan kolektif mereka. Agama ada karena agama dapat memenuhi fungsi-fungsi sosial tertentu yang penting yang tak dapat dipenuhi tanpa agama. Peranan utamanya adalah sebagai integrator kemasyarakatan. Agama mengikat orang-orang menjadi satu dengan mempersatukan mereka sekitar seperangkat kepercayaan, nilai, dan ritual bersama. Dengan demikian, agama membantu memelihara masyarakat atau kelompok sebagai suatu komunitas moral.

Sementara itu, Malinowski³⁰ lebih menekankan bahwa fungsi agama tersebut tidak berada jauh dari tiga aspek yang terkandung dalam agama yakni dogma, ritual dan etika. Dogma dilukiskan sebagai narasi panjang berisi aturan-aturan yang memberi *affirmasi* (penegasan) untuk berperilaku. Ritual adalah merupakan refleksi kesadaran beragama atau perasaan beragama yang selalu berwujud penyembahan/pemujaan. Etika adalah menekankan bagaimana ucapan dan perilaku diselaraskan untuk membangun keseimbangan hubungan dengan individu yang lain.

Hendropuspito,³¹ yang secara khusus mengkaji sosiologi agama melihat bahwa fungsi agama bagi manusia dan masyarakat meliputi lima hal yakni fungsi edukatif, fungsi penyelamatan, fungsi pengawasan sosial, fungsi memupuk persaudaraan dan fungsi transformatif. Fungsi edukatif dan penyelamatan yang dikemukakan Hendropuspito tersebut dalam perspektif Durkheimian lebih banyak menjelaskan agama dari dimensi sakral (*sacred*). Sementara itu, tiga fungsi yang terakhir pengawasan sosial, memupuk persaudaraan dan transformatif berkecenderungan menjelaskan dimensi profan agama dalam mengatur kehidupan manusia.

C. Solidaritas Mekanik dan Solidaritas Organik

Dalam studi tentang solidaritas, secara khusus Durkheim³² membedakan solidaritas menjadi dua, yakni solidaritas mekanik dan solidaritas

³⁰Talcott Parsos et.al., *The Theories of Society* (New York: the Free Pres, 1965) hlm. 1092.

³¹Hendropuspito, *Sosiologi*, hlm. 28-56.

³²Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern 1* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994) hlm.181-186. Dua istilah tersebut sama saja dengan istilah Ferdinan Tonnies tentang: Folk and Urban Society atau Gemeinschaft und Gesellschaft uraian lebih jauh dapat dibaca dalam William J. Goode, *Principles of Sociology* (New York: Mc Graw-Hill Book Company, 1977) hlm. 200-202.

organik. Solidaritas mekanik didasarkan pada suatu kesadaran kolektif bersama (*collective consciousness/conscience*), yang menunjuk pada totalitas kepercayaan-kepercayaan dan sentimen-sentimen bersama yang rata-rata ada pada warga masyarakat yang sama itu. Ikatan utamanya adalah kepercayaan bersama, cita-cita dan komitmen moral. Kesatuan sosial ini disebut mekanis menurut Veeger,³³ karena anggotanya secara spontan cenderung kepada suatu pola hidup bersama yang sama. Perbedaan antara individu-individu dianggap tidak penting, sehingga tiap-tiap orang selalu dapat digantikan oleh orang lain. Perasaan bersatu antar mereka kuat sebab mereka mempunyai sumber kesadaran kolektif yang sama yang disebut *alam*. Ciri khas lain yang penting dari solidaritas mekanik adalah bahwa solidaritas itu didasarkan pada suatu tingkat homogenitas yang tinggi dalam kepercayaan, sentimen dan sebagainya. Homogenitas serupa itu hanya mungkin kalau pembagian kerja bersifat sangat minim.

Sementara *solidaritas organik* muncul, seiring dengan perkembangan masyarakat yang juga membawa konsekuensi terhadap pembagian kerja (*division of labor*). Solidaritas ini didasarkan pada tingkat saling ketergantungan yang tinggi. Munculnya perbedaan-perbedaan di tingkat individu tersebut merombak kesadaran kolektif itu, yang pada gilirannya menjadi kurang penting lagi sebagai dasar untuk keteraturan sosial. Durkheim justru menekankan bahwa adanya perbedaan individu itulah sebetulnya yang menjadi cikal-bakal terbentuknya masyarakat. Sebagaimana organ-organ yang berlainan fungsinya menyokong dan menjamin seluruh kehidupan badan, demikian juga pandangan, perasaan, dan tindakan sosial yang berlainan menyangga masyarakat. Dalam masyarakat modern kebebasan individu dan toleransi terhadap keyakinan dan caranya masing-masing anggota mengatur hidupnya sendiri, menonjol. Bidang-bidang kehidupan yang dikuasai oleh kesadaran kolektif semakin menyempit, tetapi itu tidak berarti bahwa kesadaran kolektif itu hilang. Justru dengan semakin individualistis dan terspesialisasinya manusia, maka mereka mendambakan masuk dalam kesadaran kolektif baru yakni organisasi-organisasi profesi.

Untuk mengukur besar-kecilnya pengaruh dari kesadaran kolektif ini, Durkheim memakai tata-hukum yang berlaku di suatu masyarakat

³³KJ. Veeger, *Realitas Sosial: refleksi filsafat sosial atas hubungan individu-masyarakat dalam cakrawala sejarah sosilogi* (Jakarta: Gramedia, 1993) hlm. 146-147.

sebagai indeks. Dengan indeks tersebut akan diketahui besar-kecilnya ketaatan mereka akan tata hukum. Karena itu berlakulah dua corak hukum yakni represif dan restitutif (*restitutive*-memulihkan). Beda hukum ini terletak pada misinya. Dalam masyarakat yang bercirikan solidaritas mekanis, setiap pelanggaran sosial yang dialami oleh masyarakat dianggap sebagai penghinaan terhadap kesadaran kolektif, sebab itu perlu dihukum. Maka hukum yang berlaku adalah bersifat represif /pidana. Sedang dalam solidaritas organik, hukum dijalankan bukan dengan semangat balas dendam atau menghukum masyarakat melainkan untuk melindungi dan memulihkan hak-hak individual. Berlakulah hukum restitutif atau perdata. Semakin banyak diferensiasi antar-anggota masyarakat menurut Veeger, semakin hukum perdata berkembang sehingga perkembangannya menjadi petunjuk bagi besarnya pengaruh solidaritas organik.

Ringkasan perbandingan antara dua solidaritas mekanik dan organik dapat digambarkan sebagai berikut.³⁴

Solidaritas Mekanik	Solidaritas Organik
Pembagian kerja rendah	Pembagian kerja tinggi
Kesadaran kolektif kuat	Kesadaran kolektif lemah
Hukum represif dominan	Hukum restitutif dominan
Individualitas rendah	Individualitas tinggi
Konsensus terhadap pola-pola normatif itu penting	Konsensus pada nilai-nilai abstrak dan umum itu penting
Keterlibatan komuitas dalam menghukum orang yang meyimpang	Badan-badan kontrol sosial yang menghukum orang yang menyimpang
Secara relatif saling ketergantungan itu rendah	Saling ketergantungan yang tinggi
Bersifat primitif atau pedesaan	Bersifat industrial perkotaan

Maka bertolak dari dua macam model solidaritas itulah, yang dimaksud dengan *solidaritas* dalam penelitian ini adalah muncul dan bertumbuhnya rasa sentimen dalam masyarakat tanpa menghiraukan perbedaan latar belakang baik yang bersifat mekanik (kesamaan nilai, kepercayaan, cita-cita dan komitmen moral) maupun organik (profesi/ jenis pekerjaan dan spesialisasi) dengan semangat kerukunan untuk melakukan kerja-sama.

³⁴Johnson, “*Teori “* hlm. 188.

Kerja sama itu sendiri bisa dijelaskan dalam dua arti secara negatif dan positif.³⁵ Secara negatif istilah kerja sama tidak berarti: *indifferentisme* atau sikap acuh tak acuh, di mana agama-agama lain tidak diperdulikan, meskipun tidak dimusuhi. Tetapi juga tidak berarti *toleransi semata-mata*, yang hanya berarti yang lain dibiarkan, misalnya karena dikhawatirkan kekuatannya. Dan tidak juga berarti ada *saling pengertian*, yang seolah-olah mengungkapkan relasi yang paling baik dan paling mesra. Sebab dengan istilah tersebut tercakup pula mengetahui alam pikiran, maksud dan rencana dari pihak lain. Sudah barang tentu saling pengertian dibutuhkan untuk dapat kerja sama dengan yang lain, tetapi jika tidak ada tambahan di bawah ini, jika yang ada hanya saling pengertian, maka dua musuhpun dapat ‘saling pengertian’. Bukan juga hanya saling penghargaan. Mentalitas ini sudah merupakan langkah maju yang besar, oleh karena identitas pihak lain dikenali dan dimengerti, (bandingkan dengan hanya ‘saling pengertian’) diakui sebagai sesuatu yang baik dan berharga, dikehendaki kelanjutannya dan perkembangannya.

Secara positif ‘kerja sama’ mengandung lima unsur berikut yakni saling pengertian, saling penghargaan, keinsyafan bersama tentang suatu tujuan yang dimiliki bersama-sama, kemauan untuk bersama-sama dengan pihak lain mengejar tujuan tersebut, ekspresi/pernyataan kemauan tersebut dengan perantaraan tindakan/perbuatan yang tampak. Berkait dengan konteks membangun sebuah solidaritas seperti tersebut di atas, maka istilah kerja sama dapat diartikan sebagai usaha-usaha bersama untuk mencapai tujuan umum tertentu, usaha mana berdasarkan dan dijiwai saling pengertian dan saling penghargaan.

Sementara itu, kata kerukunan atau meminjam istilah Effendi³⁶ teologi kerukunan dimaksud sebagai suatu pandangan keagamaan yang tidak bersifat memonopoli kebenaran dan keselamatan, suatu pandangan keagamaan yang didasarkan atas kesadaran bahwa agama sebagai ajaran kebenaran tak pernah tertangkap dan terungkap oleh manusia secara penuh dan utuh dan bahwa keberagaman seseorang, pada umumnya lebih merupakan produk atau setidaknya-tidaknya pengaruh lingkungan.

³⁵Y.v. Paassen, “*Kerja Sama Antar*” hlm. 20.

³⁶Djohan Effendi, “Dialog Antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?” *Prisma* 5 (VII), Juni 1978. hlm. 17.

Karena itu yang perlu tidak dinafikan adalah betapapun sedikitnya pemahaman seseorang terhadap keyakinan/agama lain akan sedikit banyak mengontribusi individu tersebut untuk bersikap ekstrovert dan tidak eksklusif kepada sesama yang berbeda iman.

D. Masyarakat Majemuk

Karakter kemajemukan Indonesia menurut Sumartana³⁷ ditandai oleh bertumpang tindihnya, satu parameter pembeda dengan parameter pembeda lainnya, agama yang bertumpang tindih dengan etnik misalnya dan terbatasnya arena *crosscutting affiliation* di antara aneka kelompok yang berbeda di atas, merupakan kondisi alamiah yang masuk akal untuk melakukan ketegangan. Sekurangnya menurut Nasikun,³⁸ realitas masyarakat semacam itu memunculkan dua ciri khasnya yang bersifat unik. Secara horizontal, ia ditandai oleh kenyataan adanya kesatuan-kesatuan sosial berdasarkan perbedaan-perbedaan suku bangsa, perbedaan-perbedaan agama, adat serta perbedaan-perbedaan kedaerahan. Secara vertikal, struktur masyarakat Indonesia ditandai oleh adanya perbedaan-perbedaan vertikal antara lapisan atas dan lapisan bawah. Atau jika menggunakan istilah James J. Coleman dan Carl G. Rosberg,³⁹ vertikal itu menyangkut hubungan elite-massa sedang horizontal berkait dengan teritorial.

Dimensi horizontal yang menekankan perbedaan-perbedaan suku-bangsa, perbedaan-perbedaan agama, adat dan kedaerahan inilah yang sering kali disebut sebagai ciri masyarakat majemuk.⁴⁰ Istilah yang pertama kali diperkenalkan oleh J.S. Furnivall ketika menggambarkan masyarakat Indonesia pada masa Hindia-Belanda. Menurut Furnivall yang dimaksud masyarakat majemuk (*plural societies*) adalah *a society, that is, comprising, two or more elements or social order which side by side, yet without*

³⁷Th. Sumartana, *Pengalaman, Kesaksian* hlm. 28.

³⁸Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 1987) hlm. 30-31.

³⁹Nazaruddin Sjasuddin, *Integrasi Politik* (Jakarta: Gramedia, 1989) hlm. 2-3.

⁴⁰John S. Furnivall, *Nederlands India: A Study of Plural Economy* (Cambridge University Press, 1939), hlm. 446 dikutip dalam Th. Sumartana, *Pengalaman, Kesaksian*, hlm. 29. Pembahasan secara empiris dan detail tentang masyarakat majemuk ini secara khusus dapat dilihat dalam kumpulan hasil penelitian yang berjudul: *Interaksi Antarsuku Bangsa dalam Masyarakat Majemuk* (Jakarta: Depdikbud - Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1989).

mingling in one political unit (suatu masyarakat yang terdiri atas dua atau lebih elemen yang hidup sendiri-sendiri tanpa ada pembauran satu sama lain dalam suatu kesatuan politik). Penjelasan seperti ini bisa dimengerti oleh karena pada masa kolonialisme Belanda di Hindia Belanda masa itu, masyarakatnya terdiri atas tiga golongan Eropa, Asia Timur (Tionghoa dan keturunan lainnya) serta pribumi, yang memang sulit berbaur. Fakta tersebut menurut Suryo⁴¹ disebabkan karena Belanda menerapkan pola hubungan yang harus didasarkan pada; 1) garis warna/rasial, 2) subordinasi politik, 3) jaminan sosial terbatas dan 4) hubungan sosial yang terbatas. Tidak cukup hanya empat faktor tersebut, *penjarakan* agar pribumi tidak bisa berbaur dengan golongan Eropa dan Asia Timur didasarkan pula atas perbedaan agama, terutama Kristen. Maka bagi mereka orang-orang Asia atau Erasian yang menganut agama Kristen akan mendapat persamaan kedudukan seperti orang Eropa. Pengalaman historis semacam inilah kemudian yang terus membekas, sehingga persoalan kemajemukan masyarakat Indonesia itu tak pernah kunjung selesai, apalagi jika kemudian mempersoalkan perbedaan agama yang dikaitkan dengan kepemilikan sarana produksi, yang muncul bukan lagi pertimbangan rasionalitas melainkan emosionalitas.

Gambaran di atas, memang tidak bisa menjelaskan kenyataan masyarakat Indonesia pada akhir abad dua puluh ini. Perkembangan-perkembangan dan perubahan-perubahan, bahkan transformasi sosial, ekonomi dan politik yang menandai Indonesia sebagai akibat dari berbagai upaya pembangunan dalam lebih dari lima puluh terakhir, sudah pasti mengubah secara drastis karakter kemajemukan Indonesia. Perkembangan-perkembangan luar biasa dalam bidang transportasi, komunikasi dan pendidikan, telah berakibat terjadinya penyatuan berbagai elemen masyarakat yang terpisah. Akan tetapi, secara parsial, karakter kemajemukan Indonesia masa lalu tampaknya masih bertahan, sekalipun tidak seekstrem yang digambarkan Furnivall.⁴²

Dalam konteks demikian Furnivall mengabaikan dimensi ruang dan waktu. Sesuatu yang harus diperhatikan mengingat dinamisnya perkembangan suatu masyarakat. Namun begitu konsepsi tersebut

⁴¹Joko Suryo, "Kota dan Pembauran Sosio-Kultural dalam Sejarah Indonesia" dalam *Interaksi* hlm. 42, 45.

⁴²Th. Sumartana, *Ibid*.

kemudian disempurnakan oleh Cyril S. Belshaw⁴³ yang muncul di awal tahun 1960 dengan penjelasan bahwa masyarakat majemuk itu adalah suatu masyarakat dalam mana sistem nilai yang dianut oleh berbagai kesatuan sosial yang menjadi bagian-bagiannya adalah sedemikian rupa sehingga para anggota masyarakat kurang memiliki loyalitas terhadap masyarakat sebagai keseluruhan, kurang memiliki homogenitas kebudayaan atau bahkan kurang memiliki dasar-dasar untuk saling memahami satu sama lain. Nasikun⁴⁴ sendiri mengistilahkan bahwa masyarakat disebut majemuk sejauh memiliki sub-sub kebudayaan yang bersifat *diverse*. Sedangkan Clifford Geertz⁴⁵ menyatakan masyarakat bisa disebut majemuk jika masyarakat tersebut terbagi-bagi ke dalam sub-subsistem yang kurang lebih berdiri sendiri-sendiri, di mana sub-subsistem tersebut terikat oleh ikatan-ikatan yang bersifat primordial.

Adapun karakteristik masyarakat majemuk menurut van den Berghe⁴⁶ mencakup enam hal, yakni: 1) terjadinya segmentasi ke dalam bentuk kelompok-kelompok yang sering kali memiliki subkebudayaan yang berbeda satu sama yang lain; 2) memiliki struktur sosial yang terbagi-bagi ke dalam lembaga-lembaga yang bersifat nonkomplementer; 3) kurang mengembangkan konsensus di antara para anggotanya terhadap nilai-nilai yang bersifat mendasar; 4) secara relatif sering kali mengalami konflik-konflik di antara kelompok yang satu dengan kelompok yang lain; 5) secara relatif integrasi sosial tumbuh di atas paksaan (*coercion*) dan saling ketergantungan di dalam bidang ekonomi; 6) adanya dominasi politik oleh suatu kelompok atas kelompok-kelompok yang lain.

Dengan enam karakteristik tentang masyarakat majemuk ini, van den Berghe secara kritis melihat bahwa sebenarnya masyarakat majemuk tidak dapat dengan mudah dimasukkan ke dalam dua kategori versi Durkheim. Menurut van den Berghe baik solidaritas mekanik yang diikat oleh kesadaran kolektif maupun solidaritas organik yang diikat oleh saling ketergantungan di antara bagian-bagian dari suatu sistem sosial, tidak mudah dikembangkan atau ditumbuhkan di dalam masyarakat yang bersifat majemuk. Hal demikian juga berarti bahwa

⁴³Nasikun, *Sistem*, hlm. 35.

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶*Ibid.*

jawaban para penganut fungsionalisme struktural terhadap pertanyaan, ‘faktor apa yang mengintegrasikan suatu masyarakat’, masih harus dipertimbangkan validitasnya untuk menganalisis suatu masyarakat yang bersifat majemuk.

Tetapi van den Berghe mengabaikan kenyataan bahwa suatu sistem sosial apa pun variannya tetap bisa terintegrasi jika di dalamnya ada dua dimensi, yakni pertama dimensi konsensus di antara anggota masyarakat terhadap nilai-nilai yang bersifat fundamental. Dan kedua, dimensi *cross cutting affiliations* yang berarti berbagai anggota masyarakat sekaligus menjadi anggota dari berbagai kesatuan sosial. Dengan demikian, setiap konflik yang terjadi di antara suatu kesatuan sosial dengan kesatuan-kesatuan sosial yang lain segera akan dinetralkan oleh adanya loyalitas ganda (*cross-cutting loyalties*) dari para anggota masyarakat terhadap berbagai-bagai kesatuan sosial.

Dengan demikian, kritik Berghe yang berbau apologis pendekatan konflik-strukturalisme tersebut tidak sepenuhnya benar karena ada dimensi-dimensi lain yang dinafikan. Fakta tersebut tentu semakin mempertegas bahwa manusia dengan segala peradabannya adalah kompleks yang meniscayakan multipersepsi yang menghampirinya.

E. Etnografi Sebagai Sebuah Perspektif

Etnografi komunikasi adalah studi komunikasi dalam latar belakang praktik dan kepercayaan sosial dan budaya. Pertama kali diperkenalkan oleh Dell Hymes pada tahun 1962, ia meng gambarkannya secara rinci dalam artikelnya berjudul ‘*Introduction: Toward Ethnographies of Communications*’ yang diterbitkan pada tahun 1964. Istilah ‘etnografi komunikasi’ berarti fitur-fitur berbeda dari pendekatan yang diambil untuk memahami bahasa dari perspektif antropologis. Awalnya disebut sebagai ‘etnografi berbicara’, Hymes memperluasnya pada tahun 1964 untuk memasukkan aspek komunikasi non-vokal dan non-verbal (“*Ethnography of Communication*” diakses dari <https://www.communicationtheory.org/ethnography-of-communication/> pada tanggal 7 Mei 2019).

Sementara itu, Anshori (2017) menyebutkan bahwa etnografi komunikasi tidak lain memusatkan perhatian pada pola komunikasi dalam beragam masyarakat bahasa. Pola komunikasi tersebut

terbentuk karena adanya faktor budaya yang memengaruhi cara mereka berkomunikasi. Dapat pula dikatakan bahwa etnografi komunikasi adalah bagaimana sebuah kelompok masyarakat memiliki pola komunikasi yang berbeda satu sama lain, pola ini menjadi semacam aturan yang disekati sebuah kelompok masyarakat sesuai paham budayanya.

Model etnografi komunikasi yang populer dipilih sebagai metode untuk penelitian komunikasi adalah model SPEAKING (ini singkatan, jadi bukan diartikan sebagai model berbicara, tetapi model yang terdiri atas delapan kategori).

Model SPEAKING

Hymes juga mengembangkan model SPEAKING yang menganalisis ucapan dalam konteks budayanya. Ini terdiri dari enam belas bagian yang telah dibagi menjadi delapan kategori.

Kedelapan kategori tersebut meliputi:

- S -*setting and scene* - lokasi fisik di mana tutur/percakapan berlangsung
- P -*participant*-orang-orang yang mengambil bagian dalam tutur/percakapan
- E -*ends* - tujuan dan hasil dari tutur/percakapan
- A -*act sequence - the speech act* dan urutan di mana mereka dilakukan
- K -*key*- nada dan cara di mana tutur/percakapan dilakukan
- I -*instrumentalities* - media komunikasi yang digunakan
- N -*norms of interaction* - aturan bicara, interaksi dan interpretasi
- G -*genres* - jenis ‘ tutur/percakapan’ dan konteks budayanya

Maknanya dengan delapan kategori tersebut Dell Hymes berusaha meyakinkan kepada peminat kajian etnografi komunikasi bahwa bidang studi ini cukup perspektif dan bisa diimplementasikan.

Menurut Donald Carbaugh (1989), etnografi komunikasi adalah sebuah pendekatan, perspektif, dan metode untuk dan merupakan studi tentang makna dan makna komunikasi yang berbeda secara budaya. Sementara itu, Maldona Matel (2009) mengatakan beberapa aspek komunikasi dapat bervariasi sesuai dengan wilayah geografis, kelas sosial, usia jenis kelamin dan tingkat pendidikan. Menurut Hymes, istilah “Etnografi Komunikasi” diartikan sebagai sebuah ruang

lingkup yang diperlukan untuk wilayah penyelidikan. Studi etnografi yang menekankan aspek komunikasi dari beragam kompleksitas pola berkomunikasi di antara pihak-pihak yang saling berurusan atau melakukan proses komunikasi (Ray & Biswas 2011).

Bagaimana Melakukan Penelitian Etnografi atau Etnografi Komunikasi?

Menurut The VCG (2018) secara praktis riset ini dapat dilaksanakan dengan delapan langkah yakni sebagai berikut.

1. Identifikasi Pertanyaan Penelitian

Tentukan masalah apa yang ingin Anda pahami dengan lebih baik. Kembangkan pernyataan masalah yang menimbulkan pertanyaan yang ingin Anda ketahui lebih banyak. Masalah atau pertanyaan mungkin mengenai hampir semua topik yang membahas orang-orang di lingkungan yang ditentukan. Anda mungkin ingin lebih memahami hal-hal seperti budaya, hubungan, interaksi, proses, atau apa pun yang memengaruhi cara orang berpikir dan/atau berperilaku.

2. Tentukan Lokasi untuk Penelitian

Identifikasi tempat terbaik untuk melakukan penelitian partisipatif (desa, kota, komunitas, kelompok, organisasi, kelompok atau organisasi virtual). Anda dapat memilih lebih dari satu lokasi jika pertanyaan/masalah penelitian memungkinkan untuk itu. Pilih lokasi yang akan memberikan peluang terbaik untuk mengamati, berpartisipasi, membuat catatan lapangan, dan memahami bagaimana orang-orang di lingkungan itu bertindak, berkomunikasi, dan berpikir. Jangan paksakan diri jika lokasi tersebut sulit Anda akses.

3. Merumuskan Metode Presentasi

Pertimbangkan cara yang paling efektif untuk mendapatkan informasi yang objektif. Apakah Anda akan mengadopsi peran seseorang dalam komunitas atau organisasi yang Anda amati? Apakah Anda akan diam-diam atau akankah orang lain tahu Anda sedang melakukan penelitian? Ketahuilah bahwa jika orang lain tahu Anda seorang peneliti, mereka mungkin bertindak dan merespons secara berbeda. Jika mereka tidak tahu, di sisi lain, pertimbangkan cara paling etis untuk mengamati dan mengumpulkan data.

4. Memperoleh Izin dan Akses

Karena penelitian etnografi dapat sedikit mengganggu, biasanya perlu untuk mendapatkan izin untuk mengakses ke lokasi yang Anda rencanakan untuk diteliti. Selalu dapatkan izin secara tertulis. Biarkan pembuat keputusan tahu apa metode pengamatan Anda akan, bagaimana Anda berencana untuk berpartisipasi, bagaimana informasi yang Anda kumpulkan akan digunakan, dan sebagainya. Menjadi etis dan perhatian sangat penting.

5. Amati dan Berpartisipasi

Etnografi membutuhkan lebih dari sekadar observasi. Untuk penelitian yang efektif, Anda ingin berpartisipasi dalam organisasi yang Anda teliti dalam beberapa kapasitas. Tentukan jenis hal yang Anda cari sehubungan dengan pertanyaan dan masalah Anda dan tentukan cara paling efektif untuk mengumpulkan catatan. Jadilah seobjektif mungkin ketika mengamati dan berpartisipasi. Tulis deskripsi yang berjalan, hal-hal yang Anda ingat, kesan dan perasaan, gagasan yang muncul di benak Anda, dan sebagainya.

6. Wawancara

Untuk meningkatkan pemahaman Anda tentang perilaku dan tindakan, wawancara mungkin diperlukan. Anda dapat melakukan wawancara ini segera setelah menyaksikan sesuatu, pada akhir periode pengamatan yang ditentukan, pada akhir hari, atau bahkan pada akhir seluruh periode penelitian. Tentukan siapa yang terbaik untuk diwawancarai dan pertanyaan apa yang penting untuk membantu Anda memahami pertanyaan penelitian Anda.

7. Kumpulkan Data Arsip

Banyak organisasi, komunitas, dan budaya memiliki artefak dan informasi lain yang dapat Anda gunakan untuk membantu dalam pengumpulan data Anda. Tinjau hal-hal seperti makalah, email, artefak fisik, percakapan telepon, jaminan pemasaran, situs web, dan sumber kaya informasi lainnya untuk meningkatkan pemahaman Anda tentang lingkungan.

8. Kode dan Analisis Data

Kode data Anda dengan cara yang paling masuk akal untuk pengamatan Anda. Pertimbangkan metode berikut untuk menganalisis dan meringkas data: kode dan label hal-hal yang Anda

lihat dan dengar; mengurutkan untuk pola; mengidentifikasi outline apa yang bisa Anda urutkan; bandingkan dengan teori; perhatikan komentar reflektif (“How to do Etnography Research”, diakses dari <https://thevisualcommunicationguy.com/2018/01/30/how-to-do-ethnography-research/> pada tanggal 17 Mei 2019).

BALUN DAN KOMUNITAS AKAR RUMPUT

A. Sejarah Desa Balun

1. Dari Mbah Alun Ke Balun⁴⁷

Pada zaman Sunan Giri Ainul Yakin, beliau mempunyai seorang santri yang berasal dari Desa Cancing, Kecamatan Ngimbang, Kabupaten Lamongan bernama Hadi. Hadi adalah seorang santri yang rajin mengaji, tekun bekerja dan selalu taat kepada gurunya. Oleh karena itu, dalam waktu singkat saja Hadi menjadi santri yang pandai, banyak memiliki ilmu dan menjadi kesayangan serta kepercayaan para guru. Karena Kasunanan Giri menurut struktur Wali Songo di samping mengelola urusan agama juga berstatus pemerintahan, maka untuk usaha pengembangan daerah Giri bagian barat, Sunan Giri dan Sunan Bonang⁴⁸ bersepakat menugaskan Hadi untuk ditempatkan sebagai Kepala Pemerintahan di tanah perdikan Kenduruan dengan pangkat Ronggo yakni penguasa penuh di bawah bupati.

⁴⁷Bahan untuk pembahasan subbab ini, sebagian besar mengambil dari Syamsi Bey, *Naskah Sejarah & Hari Jadi Kota Lamongan Sebagai Ibukota Kabupaten* (Lamongan: Panitia Penyusun Sejarah dan Hari Jadi Lamongan, 1980).

⁴⁸Persetujuan Sunan Bonang tersebut diperoleh karena sewaktu pengangkatan Hadi sebagai Ronggo tersebut, persis sedang bertamu ke Kesunanan Giri. Periksa M. Imam Muhardi, *Babad Lamongan dan Babat* (Lamongan: tanpa penerbit dan tahun) hlm. 7.

Pelepasan Hadi di Desa Babak (termasuk wilayah Kawadanan Cerme - Gresik) diantar dengan upacara resmi oleh Sunan Giri dan Sunan Bonang dengan petunjuk perjalanan menelusuri Kali Lamong dan agar mencari daerah Kenduruan yang terletak di antara pertemuan dua cabang kali tersebut. Tetapi sayang perjalanan perahu terlanjur sampai ke hulu sungai dan dikiranya daerah tersebut adalah tanah Kenduruan. Expedisi Hadi menuju ke arah utara dan sampailah di sebelah barat pegunungan kapur (Gunung Pegat) di sinilah mereka mulai mendarat dan menebang hutan serta membangun perkampungan yang kelak kemudian terkenal dengan Kota Babat (berasal dari kata babat alas).

Ketika informasi pendaratan ini sampai pada Sunan Giri, maka beliau perintahkan utusan untuk memanggil kembali Hadi guna diberi petunjuk di mana daerah Kenduruan yang sebenarnya. Tidak berapa lama kembalilah Hadi bersama rombongan menyusuri Kali Lamong menuju ke barat Giri dan sampailah pada pertemuan dua cabang sungai yakni tanah perdikan Kenduruan. Kehadiran Hadi disambut dengan meriah oleh Ki Gede Kenduruan (orang yang berpangkat Kenduru) yang sebelumnya terlebih dulu telah diberitahu tentang kehadiran Hadi ini dari Sunan Giri.

Sejak itu mulailah Hadi dengan giatnya mengadakan dakwah dan pembinaan daerah dengan mengatur struktur pemerintahan, mengajak orang dengan keteladanan dan mencegah yang mungkar. Dijelaskan kepada masyarakat bahwa Islam bukan agama yang sekadar hanya mengatur tentang ketentuan-ketentuan hukum saja, tetapi Islam juga agama yang mampu mengatur kesejahteraan dan keselamatan manusia di dalam perjalanan hidupnya dari dunia sampai akhirat. Dengan upaya inilah Ronggo Hadi berhasil membawa misinya, sehingga masyarakat mudah digerakkan untuk berpartisipasi pada pembangunan karena sudah menghayati, mendalami dan sadar mengamalkan ajaran agama yang diyakininya.

Keberhasilan Ronggo Hadi dalam mengemong (asal kata: among-mengasuh) masyarakat seputar Kali Lamong inilah yang kemudian membawa dirinya dilantik oleh Sunan Giri menjadi seorang Tumenggung dengan gelar Tumenggung Lamong yang kemudian terkenal dengan wilayah Lamongan pada hari Kamis Pahing, 26 Mei 1569 M (10 Dzulhijah 976 H).

Perkembangan wilayah Katumenggungan Lamongan ini sedemikian pesat, sehingga Tumenggung Lamong sangat memerlukan seorang penasihat, yang bisa diajak tukar pikiran dalam pengambilan keputusan penting maupun dalam penyelenggaraan pemerintahan sehari-hari. Hal demikian ini pernah diutarakan ke Sunan Giri sebelum meninggalkan Giri dulu, tetapi Sunan Giri menolak karena belum dirasa penting saat itu.

Pada suatu hari di saat Tumenggung Lamong sedang menyepi ke pantai utara, tiba-tiba datanglah alun yang bergulung menghampiri beliau, namun dengan kekuasaan ilahi seiring dengan hilangnya alun (ombak) tersebut samar-samar setelah terbuka matanya muncullah seorang manusia. Karena datangnya bersamaan dengan ombak tersebut Tumenggung Lamong menyebut Ki Alun.⁴⁹

Menurut penuturan Ki Alun sendiri versi Babad,⁵⁰ sebenarnya dia bukanlah berasal dari ombak itu tetapi adalah manusia biasa yang memang diutus oleh Sunan Giri menemui Tumenggung Lamong untuk bertindak sebagai penasihat (*parampara*), karena tugas Tumenggung Lamong yang kian hari kian bertambah berat. Tentang siapa Ki Alun ini sebuah sumber lain⁵¹ menyebutkan bahwa dia, tidak lain adalah

⁴⁹Sebutan Kyai disingkat menjadi Ki yakni sebutan untuk orang pintar, guru ilmu, penghulu patih. Asal kata dari bahasa Kawi = *Kyana*.

⁵⁰M. Imam Muhandi, "Babad Lamongan", hlm. 8.

⁵¹Tetapi dalam versi lain disebutkan bahwa sebenarnya Ki Alun ini adalah saudara kandung dari Hadi atau Tumenggung Lamong itu sendiri. Sebab saat menjadi santri Sunan Giri Hadi tidak sendiri tetapi bersama tiga saudara lainnya yakni Kinameng, Sabilan dan Panji Laras alias Jaka Samudra atau mbah Sinare. Periksa, B. Sidik Pramono & M. Bati, *Riwayat Singkat Mbah Alun* (Lamongan: tanpa penerbit/kepuustakaan Desa Balun & tanpa tahun).

Tetapi keganjilannya adalah (1) Kinameng itu sendiri sebenarnya adalah anak Ronggo Hadi yang masih kecil dan ditinggal di Cancing, Kec. Ngimbang bersama ibunya sebelum dia berangkat 'nyantri' ke Sunan Giri. Ini masuk akal sebab setelah Hadi wafat pada 1604, ia masih muda sehingga ketika itu istri adipati ke-2 yakni R. Pandji Keling merasa terpicak oleh ketampanannya, tetapi karena Kinameng tidak mau kemudian ia difitnah, sehingga Kinameng terkena hukuman mati. (2) Tentang Sabilan adalah sebutan dari kata Sabillilah (arab), yakni pahlawan yang gugur dalam membela agama Allah dan negara. Perang Sabil ini terjadi antara Kediri/Wirosobo vs Lamongan sudah pada zaman R. Pandji Puspokusumo (1640-1665). Karena putra kembar adipati kedua ini yakni Panji Laras-Panji Liris menolak pinangan Dyah Andansari dan Dyah Andanwangi, padahal syarat untuk memikul gentong berisi air dan kipas batu dari Kediri ke Lamongan yang diberikan adipati Lamongan sudah dituruti kedua dara kembar ini. Tetapi kemudian terjadi penolakan karena saat menyeberang Sungai Lamong diketahui bahwa betis kedua putri ini berbulu

Sunan Giri Ainul Yakin sendiri yang pada masa mudanya bergelar Jaka Samudra putra angkat Nyai Gede Panita (Nyai Ageng Pinatih) - seorang pedagang besar di Mapel (Gresik) yang kebetulan adalah seorang janda yang kaya raya. Ia diberi nama Jaka Samudra karena pada masa bayinya ditemukan oleh nakhoda kapal dagangnya Abu Hurairah di Selat Bali.

Kendati hanya anak angkat Jaka Samudra dididik seperti anak kandungnya sendiri. Setelah berusia sebelas tahun, ia belajar agama Islam ke Sunan Ampel di Surabaya setiap hari pergi-pulang. Oleh karena *kekaromahan* yang dimilikinya, Jaka Samudra tidak bersusah payah menempuh perjalanan panjang Gresik-Surabaya tersebut. Apabila hendak berangkat dia cukup pergi ke Pantai Gresik dan berdoa, oleh kemurahan Allah ternyata Pantai Surabaya itu kemudian mendekat ke Gresik dan Jaka Samudra tinggallah meloncat. Begitupun dalam menyerap ilmu, Jaka Samudra ini memiliki kelebihan yang luar biasa sehingga cepat mengerti apa yang diajarkan oleh Sunan Ampel.

Singkat cerita, kehebatan santrinya ini kemudian ditanyakan kepada orang tuanya langsung - Nyai Ageng Pinatih apakah benar dia anaknya sendiri. Ternyata dia bukanlah anak Nyai Ageng Pinatih, tetapi seorang bayi yang ditemukan di laut dan dirawatnya. Maka semakin bertambah yakinlah hati Sunan Ampel, kalau sebenarnya bayi itu adalah anak Dewi Sekar Dadu istri dari Syaikh Maulana Ishaq yang dibuang oleh Prabu Minak Sembayu sebagai korban pertikaian elite politik kerajaan Blambangan antara Patih Bajul Segara dengan Syaikh Maulana Ishaq.

Berdasarkan keterangan Nyai Ageng Pinatih dan hasil penyelidikan Sunan Ampel disepakatilah untuk merubah nama Jaka Samudra dengan Raden Paku sesuai dengan pesan ayahandanya Syaikh Maulana Ishaq sebelum pulang ke Parsi, jika kelak putranya lahir agar diberi nama Raden Paku. Kelak setelah dilepas sendiri oleh Sunan Ampel, Raden Paku ini mendirikan pesantren sendiri yang disebut Pesantren Giri dan

dan kasar. Karena rasa malu, perang pun tak terhindarkan, sehingga Panji Laras dan Panji Liris pun tewas, dan makamnya kini di sebut Makam Sabilan. (3) Panji Laras (jika yang dimaksud adalah bersaudara dengan Panji Liris) sulit dimengerti sebagai saudara Ronggo Hadi sebab dia adalah anak dari R. Pandji Puspokusumo, Bupati/Tumenggung Lamongan yang memerintah setelah Ronggo Hadi wafat. Hal lain bahwa Ki Alun disebut juga dengan Jaka/Pangeran Samudra tentu belum sepenuhnya bisa diterima, sebab nama terakhir itu adalah sebutan Raden Paku atau Sunan Giri sewaktu anak-anak. Lihat Baidlowi Syamsuri, *Kisah Walisongo Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa* (Surabaya: Apollo, 1995) hlm. 34-58.

kemudian terkenal dengan sebutan Sunan Giri, yang bekas pesantrennya masih ada terletak di Desa Sidomukti Kecamatan Kebomas-Gresik. Adapun Sunan Giri ini beristri tiga orang yakni Nyai Ageng Murtasiyah (putri Sunan Ampel), Nyai Ratu Dewi Wardah (putri Ki Ageng Supa Bungkul) dan seorang istri lagi dari Mapel. Dari ketiga istri tersebut lahirlah 13 anak-anaknya yang terdiri laki-perempuan masing-masing adalah Susuhunan Tegal Wangi, Nyai Ageng, Seloluhur, Pangeran Sedo Timur, Susuhunan Kidul, Nyai Kukusan, Kelangonan, Zainal Abidin, Susuhunan Dalam Wetan, Nyai Ageng Sawo, Susuhunan Kesalin, Pangeran Pasir Batang dan Susuhunan Waruju. Akhirnya setelah memerintah pesantren Giri yang kemudian berkembang menjadi pusat pemerintahan Kedaton Giri (1478-1506) kemudian ia wafat dan dimakamkan di Gresik.⁵²

Terlepas siapa jati diri sebenarnya Ki Alun, sebagai penasihat katumenggungan, ia kemudian diberi tempat tersendiri di sebelah utara wilayah pusat kota yang berjarak kira-kira 3 kilometer. Sebagai orang yang cerdas-pandai Ki Alun banyak disenangi orang dan lambat laun terkenal dengan 'mbah Alun'. Oleh sebab seputar wilayah tempat tinggal 'mbah Alun' tersebut semakin banyak saja orang yang mau bertempat tinggal maka disebut saja wilayah tersebut Balun. Dan makam mbah Alun sampai saat ini masih banyak dikunjungi warga sekitar tidak saja dari Balun tetapi juga Lamongan, Cerme, Balongpanggang, Gersik dan beberapa tempat lain yang merasa diri sebagai keturunan Ki Alun itu sendiri.

⁵²Untuk persoalan makam ini memang ada yang mempercayai di Gresik itu makam Sunan Giri, tetapi kalau mengetahui istilah Jaka Samudra adalah Sunan Giri pada waktu muda tentu di Balun itu juga makam Sunan Giri. Tetapi persoalannya lagi adalah adanya perbedaan rentang waktu hidup/memerintah. Tumeggung Hadi memerintah dari tahun 1569-1604 M sedang Sunan Giri Ainul Yaqin memerintah Kedaton Giri tahun 1478-1506 M. Dengan demikian, sulit diterima nalar bahwa Sunan Giri yang sudah wafat 63 tahun yang lalu menjadi *parampara* Tumeggung Lamong. Versi babad lebih masuk akal, jika dikatakan Ki Alun adalah utusan Sunan Giri tetapi pasti bukan Sunan Giri I, melainkan Sunan Giri penerusnya yakni SG II atau SG III. Tetapi sesepuh Desa Balun (mbah Bati, pak Azman) menyebut kalau bukan jazadnya barangkali yang dimakamkan di Balun ini adalah perlengkapannya saja. Namun demikian perihal makam kembar ini menimpa juga makam Sunan Bonang. Selain di Masjid Kota Tuban, klaim atas makam Sunan Bonang sesungguhnya ada juga terletak di Desa Bonang Kecamatan Lasem Kabupaten Rembang. Begitupun di Tegal Gubug-Bawean juga diyakini sebagai tempat jenazah Sunan Bonang. Mana yang paling benar *walahu wuallam*.

2. Dari Mbah Poko - Mbok Rondo Barang ke Dusun Ngangkrik

Setelah terbentuknya Desa Balun pada masa pemerintahan Tumenggung Lamong (1569-1604 M), Desa Balun berangsur ramai dan banyak masyarakat di sekitar wilayah Balun seperti Guyangan, Pujoasri, Dibe (Kalitengah) dan lain-lain tempat yang juga ingin pergi-pulang ke Lamongan lewat jalan Desa Balun ini. Tetapi celakanya kondisi tidaklah begitu aman. Setiap hari, tidak peduli siang ataupun malam asal ada yang lewat melalui jalur sebelah utara Balun selalu saja ada perampokan atau pembegalan barang bawaan penduduk yang akan di bawa ke Lamongan.

Situasi yang tidak aman dan serba mencemaskan penduduk yang melaksanakan bepergian tersebut lambat laun menurut H. Matredjo,⁵³ ternyata didengar oleh bupati. Tidak berapa lama bupati mengeluarkan sayembara bahwa barang siapa yang bisa membawa perampok dan pembegal yang selalu mengganggu ketenteraman penduduk di dekat Balun akan diberi hadiah tanah oleh bupati.

Muncullah kemudian seorang setengah baya yang bernama Poko atau Pak Gantang mengikuti sayembara tersebut. Tiba pada suatu hari, dengan memamerkan barang bawaannya yang akan dibawa ke Lamongan, Pak Gantang ini berjalan lewat daerah bahaya tersebut. Benar, belum jauh melintas dari belakang muncul gertakan perampok yang hendak menjarah barang bawaannya. Tanpa melakukan perlawanan apa pun Pak Gantang mempersilahkan saja kawanan perampok itu untuk mengikutinya di belakang. Karena kesaktiannya, Pak Gantang berhasil menggiring kawanan perampok ini ke rumahnya di Dibe. Selama tiga hari perampok-perampok itu dibiarkan di depan terasnya. Kemudian hari keempat dibawa ke Lamongan dan diserahkan ke bupati untuk dihukum gantung di alun-alun. Dan sesuai janjinya Poko alias Pak Gantang mendapat hadiah tanah dan kebebasan bahwa sampai anak turunan Gantang tidak diperkenankan ditarik pajak apa pun. Di tanah itu kemudian oleh Gantang dan keluarganya didirikan rumah, dan karena letaknya di ketinggian dibandingkan tanah sekitarnya yang lebak, maka disebutlah wilayah itu Ngangkrik. Bersama Gantang kemudian menyusul 10 KK pada awal berdirinya dusun Ngangkrik. Oleh

⁵³Wawancara dengan H. Matrejo (cucu Mbah Taman yang langsung masih mendengar cerita lisan asal-usul Dusun Ngangkrik, pindah keluar dusun tahun 1940) pada 14 September 1998 di Dusun Janggan.

karena Mbah Poko ini tidak memiliki keturunan, setelah meninggal Ngangkrikpun banyak dihuni oleh kaum pendatang.

Meski hanya sebuah dusun kecil yang merupakan satu-satunya pedusunan yang dimiliki Balun, ternyata Ngangkrik yang dihuni oleh 150 KK memiliki dua corak tradisi yang juga merefleksikan antara yang pendatang dan bukan. Bagi penduduk asli (bukan pendatang) hampir tidak ada pantangan apa pun. Tetapi bagi yang pendatang khususnya yang berasal dari sekitar Medang, Belawi, Deket dan sekitarnya benar-benar berpantang untuk makan ikan lele.

Terhadap pantangan makan lele tersebut berangkat dari kisah tentang janda Barang, yang dimakamnya sampai saat ini, masih dimintai restu sebelum turun ke sawah baik tanam padi ataupun menyebar benih ikan.

Pada saat Sunan Giri masih memerintah, beliau dengan rajin terus melakukan kunjungan ke desa-desa lewat jalur sungai selatan yakni Sembayat, Glagah, Belawi dan sampailah ia ke desa Barang. Di tengah malam ternyata masih ada seorang janda yang tekun membatik. Terketuklah hati Sunan, maka dikunjungilah rumah sang janda miskin tersebut. Ketika ditanya Sunan, mengapa masih terjaga padahal hari sudah larut? Sang janda hanya menjawab, bahwa dirinya harus tetap bekerja karena harus tetap bisa hidup dan makan.

Tak berapa lama kemudian Sunan pulang. Tanpa disadari pusaka Sunan Giri tertinggal di rumah Mbok Janda Barang tersebut. Sejak pindahnya pusaka Giri ke tempat lain, dengan kekuasaan Allah Janda Barang menjadi kaya raya, desanya pun menjadi aman dari gangguan pencuri, perampok, penyamun dan lain-lain.

Karena peristiwa hilangnya pusaka Giri itu di daerah Lamongan, maka Sunan Giri berkenan memanggil Tumenggung Lamong untuk disertai pengembaliannya. Setiba kembali Tumenggung dari menghadap, segera dipanggilah Ki Danurekso (Maling cluring yang sakti) untuk menerima tugas mengambil kembalinya pusaka Giri dari tangan Mbok Janda Barang tersebut.

Setelah menerima perintah, Danurekso mempelajari medan. Tibalah saatnya, diambilah pusaka yang tersimpan di tempat beras dan kemudian lari ke timur. Namun sayang, salah seorang pengawal Mbok Janda Barang terbangun dan mengejanya sambil berteriak dan

membangunkan para penjaga. Danureksopun lari ke timur, maka sampailah ia ke suatu kolam di Dusun Tangkeban, Desa Medang, Kecamatan Glagah. Karena Danurekso kepayahan, maka masuklah ia bersembunyi di bawah kolam tersebut. Dan dengan kekuasaan Allah ikan lele yang ada didasar kolam itu serentak muncul ke atas melindungi Danurekso, sehingga orang-orang yang mengejanya balik pulang karena merasa tidak mungkin tempat itu dipergunakan persembunyiannya pencuri.

Sejak itu Danurekso bersumpah setia kepada anak-cucunya dilarang makan ikan lele. Sumpah setia sampai sekarang masih membekas bagi putra-putri pribumi Lamongan keturunan Danurekso. Oleh karena itu, apabila ada orang sakit karena gara-gara makan lele, kalau dokter tidak mempan, ada yang beriktikar ke Dusun Tangkeban ini. Tidak mengherankan pula warga Ngangkrik yang masih ada keturunan dengan Danurekso ini sangat anti makan lele. Hal demikian tidak memperhatikan apakah pendalaman agama Islamnya kuat atau tidak, pantangan tersebut tetap diyakini kebenarannya tanpa ada yang melanggar meskipun mereka sudah haji sekalipun. Bahkan mereka yang melanggar menurut H. Akhiyat⁵⁴ selalu saja ada gangguan selain menimpa kesehatan juga segi lain dari hidupnya. Untuk mengenang Mbok Janda Medang selain berziarah ke tempat makamnya, penduduk Ngangkrik setiap Jumat Pon juga merasa perlu untuk tetap kirim doa kepadanya, minimal setahun sekali.

B. Sejarah Perkembangan Agama-agama di Balun

1. Sejarah Islam

Keberhasilan dakwah agama Islam sepanjang jalur Gresik dan pesisir utara Jawa yang dilakukan oleh Sunan Giri pada abad ke-15-16 ternyata mampu juga menembus kawasan desa Balun, yang memang memiliki posisi geografis yang sangat berdekatan dengan pusat siar agama Islam

⁵⁴Wawancara dengan H. Akhiyat (pengurus LKMD Desa Balun, 63 tahun) pada tanggal 14 September 1998 di Dusun Ngangkrik. Beliau mengakui meskipun sudah haji dan taat shalat tetapi tetap pantang makan lele karena merasa ada garis keturunan dengan Ki Danurekso ini. Bahkan jika melanggar ada saja gangguan yang terjadi dalam dirinya. Begitupun Suhadak (24 th), meskipun seorang Sarjana Hukum alumnus UNISMA Malang juga tetap menyakini kebenarannya.

kala itu. Oleh sebab itu, tidak mengejutkan jika Balun sendiri yang didirikan oleh Mbah Alun, tidak bisa lepas dari pengaruh kekuasaan Sunan Giri yang berkuasa pada waktu itu.

Mbah Alun^{55*} adalah seorang bijaksana yang sebetulnya diutus oleh Sunan Giri sendiri sebagai penasihat Tumenggung Lamong yang bernama Ronggo Hadi (1569-1604), yang pada akhirnya diberi sebidang tanah di utara Lamongan sebagai tempat tinggal dan mulai saat itulah sebenarnya mula pertama siar agama Islam dilakukan di desa ini.

Tidak diketahui secara pasti berapa usia dan berapa lama mbah Alun ini memerintah dan menyebarkan agam Islam di desa ini. Akan tetapi, yang bisa dipastikan adalah sebelum tahun 1965 seluruh warga Balun menyatakan diri sebagai pemeluk Islam dan merasakan sebagai darah keturunan '*cuk-bakal*' pendiri desa ini. Dan sebagai tanda hormat kepada Mbah Alun, hingga saat ini warga Balun tetap memelihara dan mengkeramatkan makam tokoh pendiri desa tersebut yang terletak di tengah-tengah Desa Balun itu.

Pada tahun 1955-1957, kehidupan beribadah umat Islam di Desa Balun ini masih berjalan normal, apalagi kala itu dibimbing langsung oleh Kyai Murtadho dari Desa Gentong, cukup memberi gambaran bahwa pengajaran Islam khususnya kepada anak-anak muda tetap berjalan. Lantar-langgar di ke-9 RT kala itu (sebelum dimekarkan menjadi 18 RT di Balun dan 2 RT di Dusun Ngangkrik) masih memperlihatkan aktivitas keagamaannya. Selain pengajaran langsung dari Kyai tersebut, menurut Supardi⁵⁶ olah pengajaran Islam juga banyak dimainkan oleh *modin-modin* (sekarang Kaur Kesra) yang menjabat saat itu berturut-turut dari Sarkawi, Nitikasaran, Mat Ngarip, Athehan hingga Sumitro (sekarang).

Namun begitu, seoptimal apa pun pengajaran para pemuka agama Islam tersebut ternyata belum mampu menjangkau seluruh lapis masyarakat Balun yang tidak berpendidikan dan hanya hidup saja sebagai buruh tani. Landasan keagamaan yang belum kokoh itulah

⁵⁵Sekurangnya ada dua versi tentang siapa sebenarnya Mbah Alun yang bergelar Mbah Sinare atau Pangeran Samudra tersebut. Dan untuk pembahasan hal tersebut dapat dibaca dalam catatan kaki tentang sejarah Ki Alun di awal bab ini.

⁵⁶Wawancara dengan Supardi (Kasun Balun serta tokoh Kristen, 55 tahun) pada 10 September 1998.

yang membuat mereka mudah tergoda oleh iming-iming PKI yang bisa menawarkan kenyamanan hidup dengan mudah.

Propaganda PKI yang sangat hebat dan gencar sebelum tahun 1965, membuat mayoritas penduduk Balun yang semula mengaku Islam dengan mudahnya kemudian pindah menjadi pengikut PKI. Bahkan menurut H. Abdul Ghoni,⁵⁷ dari seluruh warga Balun tersebut hanya 22 KK yang bukan anggota PKI dan sisanya yang jauh lebih besar 730 KK adalah anggota partai tersebut. Ke-22 KK yang lolos bukan anggota PKI tersebut dikarenakan ketika mereka mau mendaftarkan diri untuk pengukuran tanah yang mereka miliki kepada pamong desa ditolak dengan alasan bahwa mereka adalah orang-orang anggota Masyumi sehingga tidak berhak mendapatkan fasilitas pengukuran tanah dalam rangka *land reform* pada saat itu. Kenyataan sial yang dialami oleh bekas anggota Masyumi tersebut terjadi karena seluruh pamong dari kepala desa sampai ke *carik* dan *kamituwo* adalah pengurus PKI tingkat desa.

Setelah Masyumi dibubarkan tahun 1963, ke-22 KK tersebut tetap tidak mau ikut PKI tetapi mendirikan NU tingkat desa pada bulan April 1964. Dengan sisa semangat yang tetap bergelora mereka terus menekuni syariat Islam di tengah kecemasan dan rasa takut terhadap kekuatan PKI yang kian membesar tersebut. Oleh sebab itu, untuk mengimbangi kekuatan massa PKI dalam unjuk kekuatan baik pada saat parade *drum band* maupun perayaan HUT kemerdekaan, sebagian kecil warga desa yang telah masuk menjadi anggota NU tersebut harus mendatangkan warga NU dari desa-desa sekitarnya. Hanya dengan cara demikian, eksistensi warga NU di Desa Balun masih bisa diperhitungkan.

Di bidang kegiatan keagamaan khususnya persembahyangan/shalat di langgar desa sangat sedikit yang ikut, bahkan tak jarang langgar sangat sunyi. Begitupun Madrasah Ibtidaiyah yang sudah lama berdiri harus mau menerima nasib malang terpaksa harus bubar karena tidak ada murid yang mau masuk MI pada tahun 1959. Dominasi kekuatan PKI yang menguasai desa lebih dari 90 % dari seluruh elemen kekuatan masyarakat, membuat warga Islam ada dalam posisi sangat terjepit dan

⁵⁷Wawancara dengan H. Abdul Ghoni (mantan Pj. Sekretaris Carteker Kepala Desa Balun tahun 1966 serta tokoh agama Islam, 55 Tahun) pada tanggal 10 September 1998.

tidak bisa berbuat banyak khususnya dalam kebebasan menjalankan peribadatan. Dalam kondisi yang serba sulit tersebut ke-22 KK tersebut tetap tekun menjalankan ibadah dan menerima gangguan serta tekanan dari para antek PKI sebagai ujian iman agar tetap tabah dan tawakal.

Roda berputar dan nasib manusia pun pasti akan berubah. Setelah tahun 1965, keadaan berbalik 180 derajat. Terjadi penangkapan besar-besaran terhadap anggota-anggota PKI oleh tentara khususnya Angkatan Darat. Banyak yang hilang dan tewas baik sewaktu di Lamongan maupun dalam perjalanan. Seluruh aparat desa bersamaan dengan penduduk yang berjumlah 39 yang diangkut secara bersamaan tidak ada yang pulang sampai kini. Mereka yang hanya ikut-ikutan setelah dicatat di kamp Kodim Lamongan, ada yang masih bisa kembali ke Balun tetapi tidak sedikit yang pulang hanya namanya saja.

Baru setelah keadaan berangsur pulih dan aman pada tahun 1966-1967, kehidupan keagamaan mulai ditata kembali, selain Islam lahir pula agama baru yakni Kristen dan Hindu. Khusus bagi umat Islam yang masih tetap bertahan pada agama asal memperoleh pembinaan dari Kyai Suparin dari Tambak Ploso yang dulunya berasal dari Malang dan secara swadaya mulai membangun masjid yang sudah dirintis sejak tahun 1968 dengan sebuah rumah sederhana hasil sumbangan orang tua Nurhaji alias H. Abdul Ghoni serta menempati wakaf tanah desa. Di samping itu, Muctar dari Depag Kabupaten Lamongan juga turut berpartisipasi dalam peningkatan kesadaran beragama di tengah-tengah era baru multi-agama dari semula hanya satu kini sudah berubah menjadi tiga, yang masing-masing telah memiliki rumah ibadah sendiri-sendiri yang megah dan letaknya juga yang saling berdekatan.

2. Sejarah Kristen

Masuknya agama Kristen di Balun, belumlah memiliki sejarah panjang. Sebelum tahun 1965 penduduk Balun yang lebih dari 700 KK beragama Islam, tetapi terbatas hanya pengakuan saja sebab kendati mereka mengaku Islam sebagian besar tidak ada yang melakukan ibadah/shalat secara rutin. Bahkan, Desa Balun sendiri yang memiliki luas 621,103 Ha pada tahun-tahun tersebut hanya memiliki satu langgar dan satu masjid kecil sehingga kegiatan keagamaan kurang terasa ada gemanya di sana.

Seiring dengan itu, PKI yang merupakan partai besar pemenang keempat dalam Pemilu 1955 terus gencar melakukan propaganda dan provokasi kepada seluruh lapis masyarakat termasuk di desa Balun ini untuk menjadi pengikutnya. Oleh sebab itu tidaklah mengherankan, dengan strategi *landreform* banyak rakyat kecil, buruh tani, petani gurem bahkan para pamong desanya yang keagamaannya belum kokoh mudah terpicat dan merasa tertarik untuk ikut salah satu organisasi *onderbouw*-nya yakni BTI. Alasan mengapa mereka ikut BTI-pun cukup sederhana, yakni bahwa mereka adalah petani, maka Barisan Tani Indonesia (BTI) adalah organisasi yang cocok buat mereka.

Dalam waktu relatif singkat Balun berhasil dimerahkan PKI. Di pintu dan pagar rumah-rumah penduduk Balun secara terang-terangan berani memasang simbol palu-arit, sebagai perlambang bahwa mereka adalah anggota fanatik PKI. Mudah-mudahan warga penduduk Balun menjadi anggota BTI/PKI, selain hebatnya propaganda yang dilakukan para tokoh-tokoh partai tersebut menurut H. Akhiyat,⁵⁸ juga disebabkan kecerdikan dan kelihaian para pimpinan PKI tingkat atas yang terlebih dulu menguasai para aparat desa dan kekuatan strategis masyarakat setempat. Dengan demikian, rakyat kebanyakan yang masih buta politik dengan mudahnya mereka terperangkap ke jaring organisasi yang dikemudian hari menjadi biang meledaknya pemberontakan G30 S/PKI.

Bersamaan dengan meletusnya pemberontakan PKI di Jakarta yang menewaskan tujuh jendral Angkatan Darat dan ditetapkannya PKI beserta berbagai organisasi *onderbouw*-nya sebagai partai dan organisasi terlarang di Indonesia, maka setiap orang yang pernah menjadi anggota organisasi tersebut mencari selamat sendiri-sendiri. Tidak ketinggalan warga Balun yang terlibatpun harus rela dibawa ke kamp di Lamongan untuk melapor dan di tengah jalan tewas berserakan. Bahkan menurut Supardi,⁵⁹ pada saat aksi pembersihan pada awal Oktober 1965 Desa Balun dikepung oleh ribuan manusia yang berusaha mencari dan menghabiskan mereka yang terlibat atau berbau PKI.

Setelah kondisi sosial dan politik agak mulai reda dan aman Pemda Lamongan pada tahun 1966, mengangkat *caretaker* kepala Desa Balun

⁵⁸H. Akhiyat idem. Ia secara jelas menyebutkan bahwa yang terlibat dari jajaran aparat desa adalah Kadrim (alm.) dan NM, S, HR. (masih hidup). Kelompok strategis antara lain guru SD seperti pak Sis (lari ke Surabaya, tahun 1965) dan tokoh pemuda seperti As., Sj, Sw (masih hidup) beberapa yang disebut.

⁵⁹Wawancara dengan Supardi. *Ibid*.

yang bernama M. Bati, seorang penduduk asli Balun yang sebelum tahun 1965 banyak bertugas keluar daerah seperti Sulse, Sultra, Maluku dan beberapa daerah di kawasan Indonesia timur sebagai tentara AD dengan pangkat Sersan.

Episode baru dalam sejarah Balun mulai direnda oleh M. Bati ini yang pada tahun 1967 dalam pemilihan Kepala Desa Balun yang baru berhasil menyisihkan lawan politiknya Salim dengan telak. Pada saat bersamaan ternyata M. Bati, adalah warga Balun yang pertama kali masuk agama Kristen dan sekaligus menjadi penyebar agama tersebut ke seluruh warga Balun yang kebanyakan beragama Islam tetapi belum sepenuhnya mengerti benar ajaran agama tersebut. Menurut M. Bati,⁶⁰ dirinya tertarik dan ingin memperdalam ajaran agama Kristen tersebut selain karena sudah lamanya bergaul dengan kaum agama Nasrani selama bertugas sebagai tentara di kawasan Indonesia Timur juga secara intensif memperoleh bimbingan rohani dari Latuperrisa⁶¹ (Surabaya) dan Soekirso⁶² (Lamongan).

Setelah memperoleh pengajaran yang cukup selama 3-6 bulan pada tahun 1967 itu juga M. Bati bersama warga Balun yang berjumlah 3.000 jiwa lainnya dipermadikan lewat baptisan kudus secara massal pertama oleh Pendeta Witono Untung dari GKJW Gubeng Surabaya.⁶³ Selanjutnya pengajaran agama Kristen di Balun berkembang pesat, selain dari keluarga mereka juga para tetangga kanan-kiri menyatakan ikut dipermadikan sebagai pertanda mereka masuk agama Kristen. Pada tahun 1969 yakni dalam baptisan massal kedua ada sekurangnya

⁶⁰Wawancara dengan M. Bati, (mantan Kades Balun periode 1967-1990 dan penyebar agama Kristen di Balun) pada 8 September 1998.

⁶¹Yan Latuperrisa adalah pernah bertugas sebagai karyawan pelayaran di Lamongan 1966-1970. Pada waktu itu aktif di GKJW Pepanthan Lamongan. Sekarang bertugas sebagai majelis jemaat GKJW Darmo Surabaya. Juga dibantu oleh Hawi, Darius dan Sarju secara bergantian bertindak sebagai penerjemah ke bahasa Jawa karena Latuperrisa orang Ambon yang belum fasih bahasa Jawa.

⁶²Soekirso (alm, meninggal Juli 1998) adalah mantan penatua GKJW Jemaat Lamongan. Secara pribadi peneliti punya pengalaman tersendiri dengan beliau ini. Semasa tahun 1986, beliau adalah guru katekisasi (Pengajaran tentang Kekristenan sebelum seseorang diteguhkan sebagai Warga Kristen Dewasa) di GKJW Lamongan.

⁶³Selain Pendeta Witono Untung yang melayani baptisan ada satu lagi dari pendeta tentara berpangkat Letnan Satu, tetapi namanya tidak berhasil tercatat. Wawancara dengan Yan Latuperrisa (mantan penginjil di Balun 1966-1970, 68 tahun) pada tanggal 27 September 1998 di Wonokitri Surabaya.

70 orang lagi yang dibaptis sebagai pertanda masuk agama Kristen⁶⁴. Menjelang akhir tahun 1970 melalui baptisan massal ketiga keseluruhan sudah tercatat 3.200 jiwa baik anak-anak maupun orang tua yang mengaku menjadi Kristen. Jumlah umat Kristen terbaptis sebanyak itu adalah angka yang luar biasa untuk sebuah desa yang dulunya sama sekali tidak ada yang memeluk agama Kristen.

Tidak diketahui secara pasti apa yang menjadi daya tarik warga yang semula beragama 'Islam' kemudian banyak yang menyatakan pindah masuk ke agama Kristen tersebut. Tetapi berdasarkan percakapan yang berhasil dikumpulkan selama wawancara ada sekurangnya empat penyebab utama yakni panggilan dan kesadaran sendiri, akibat penyebaran dan pengaruh yang diberikan M. Bati baik selaku Kepala Desa maupun 'missionaris' lokal, akibat balas budi karena telah diberi beras bulgur⁶⁵ terlebih dulu oleh orang Kristen dan tidak tahu menahu.

Namun demikian, terlepas mana yang benar di antara keempat faktor tersebut, pada kenyataannya umat Kristiani di Balun semakin hari semakin bertambah susut saja jumlahnya dari semula 3.200 warga pada tahun 1970, kini tinggal 187 KK atau 809 jiwa. Betapapun begitu, secara institusional keberadaan umat Kristen di Balun memang mengalami pendewasaan, yang semula hanya pepanthan (cabang jemaat) di tahun

⁶⁴Wawancara dengan D. Nasekan (mantan ketua Majelis Jemaat GKJW Papanthan Balun, 51 tahun) pada tanggal 9 September 1998.

⁶⁵Pada tahun 1968 di Lamongan memang terjadi banjir besar (bandang). Pemerintah pusat sendiri menganggap ini sebagai bencana nasional, sehingga banyak pihak turut membantu korban banjir. Pada waktu itu pula Dewan Gereja Sedunia juga turut membantu memberikan bantuan beras bulgur ini. Tetapi tidak sebatas untuk Desa Balun, desa-desa lain seperti di Kecamatan Kalitengah juga memperoleh bantuan ini. Namun begitu kenyataan ini tetap dicap sebagai upaya kristenisasi lewat bulgur itu oleh pihak-pihak yang tidak suka. Bahkan Latuperrisa sendiri selaku koordinator selain dikirim kecaman lewat surat kaleng juga didemo dengan spanduk yang berbunyi 'Jangan Kristenkan Umat dengan material'. Wawancara dengan Lattuperrisa, *Ibid*.

*Papanthan adalah istilah untuk menyebut kelompok jemaat yang sudah memiliki gedung gereja sendiri, tetapi masih menjadi anggota dalam sebuah induk Jemaat (Pasamuwan). Dibentuk oleh sekurangnya 50 orang atau 10-24 KK. Dan jika anggota papanthan ini sudah bisa mengatur dirinya sendiri seperti tata hidup jemaat, dapat didewasakan menjadi Jemaat. Lihat lebih jauh *Tata Pranata Gereja Kristen Jawi Wetan dan Peraturan Majelis Agung tentang Badan-badan Pembantu Majelis* (Malang: Majelis Agung Gereja Kristen Jawi Wetan, 1996) hlm. 34-35.

Dr. Harun Hadidiwijono, *Agama Buddha dan Hindu di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), hlm. 91.

1970, yang berinduk di Surabaya, maka sejak tahun 1992 telah resmi berdiri menjadi jemaat tersendiri di Lamongan dengan anggota terdiri atas Lamongan, Balun dan Pelang (Lambapel). Dalam kurun waktu selama tiga dasawarsa ini di GKJW Balun sudah dilayani tiga pendeta tetap, di mana sebelumnya hanya dilayani oleh vikaris (calon pendeta) Eliezer kemudian pendeta konsulen (pendeta tidak tetap) Sih Pinardi dan beberapa yang lain dari Surabaya maupun oleh pengurus majelis setempat.

Tabel 3.1 Pendeta-pendeta di GKJW Papanthan* Balun

NO.	N A M A	PERIODE	KETERANGAN
1.	Pdt. Roeworo Soewito, Sm.Th.	1982-1992	Papanthan ikut Sby.
2.	Pdt. Adi Sanyoto, S.Th.	1992-1997	Berdiri Jemaat
3.	Pdt. Muji Kadarto, S.Th.	1997- 2005	idem
4.	Pdt. Kastin	2005- 2012	idem
5.	Pdt. Muryo.	2013	idem
6.	Pdt. Jatmiko	2013-2019	idem

Semenjak berdiri sebagai Jemaat mandiri tahun 1992, secara berturut-turut sudah ada lima pendeta yang melayani GKJW Jemaat Balun. Mereka adalah Pendeta Adi Sanyoto, Pendeta Muji Kadarto, Pendeta Kastin, Pendeta Muryo Djajadi dan Pendeta Jatmiko. (Periode pelayanan, secara lengkap lihat di tabel).

Setelah menyelesaikan tugas pelayanan di GKJW Balun selama enam tahun (2013-2019), Pendeta Jatmiko digantikan Pendeta Mahardika Mangku Negara, S.Si. Pendeta Mahardika yang merupakan alumni Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, sebelumnya adalah pendeta baku GKJW Bangelan-Malang. Tentu jemaat GKJW Balun juga cukup beruntung karena penerus Pendeta Jatmiko ini, juga memperoleh banyak pengalaman pelayanan sewaktu mengikuti program Pastor for Exchange Philippines-UC (2018).

3. Sejarah Hindu

Berbeda dengan penyebaran agama Hindu di Jawa Tengah atau Bali, kedatangan agama Hindu di pedesaan Jawa Timur tidak bisa dipisahkan dari masa kejayaan Kerajaan Majapahit (1293-1528 M). Pada zaman ini tiga agama yakni Siwa, Wisnu dan Buddha Mahayana sudah sedemikian

mengakar dalam kehidupan warga kerajaan tersebut sehingga masing-masing agama punya pengaruh yang kuat dalam membangun kehidupan bersama.

Tetapi setelah Kertabumi raja terakhir Majapahit dikalahkan oleh Girinwardhana Raja Kediri, keharmonisan antar-agama itu mulai terusik sebab Kertabumi membiarkan Islam berkembang luas di wilayah pesisir Jawa, bahkan memberi peluang berdirinya pesantren Giri yang terus berkembang menjadi Kedaton Giri serta pula membiarkan Raden Patah yang adalah putra Brawijaya Raja Majapahit sebelumnya, mendirikan kerajaan Islam di Demak Bintoro, yang diyakini Girinwardhana secara pelan-pelan akan menyurutkan kebesaran kerajaan Hindu tersebut.

Oleh sebab itu, tidak ada pilihan lain kecuali Majapahit harus dikuasai dahulu, baru yang lain-lainya. Tetapi Raden Patah yang merasa keturunan Majapahit tidak mau tinggal diam, lebih baik Majapahit dikuasai sendiri daripada jatuh ke Kediri. Akhirnya dengan dibantu Walisongo, maka pada tahun 1517 Majapahit berhasil ditaklukkan Demak. Sejak saat itu babak baru siar Islam semakin gencar dilakukan kepada para rakyat yang semula beragama Hindu untuk memeluk agama Islam baik oleh R. Patah sendiri selaku raja maupun para wali mulai dari Gresik, Lamongan, Tuban hingga Kudus dan Cirebon.

Seiring dengan semakin gencarnya proses pengislaman tersebut ternyata membawa dampak semakin sulitnya posisi mereka yang semula beragama Hindu guna mencari perlindungan sendiri-sendiri. Sebagian besar kemudian memeluk Islam, tetapi tidak sedikit juga yang terus bertahan dengan keyakinan Hindu yang sudah turun-temurun dipeluknya. Sebagian ada yang lari ke pegunungan Tengger dan yang lainnya mencari tempat yang aman di Bali. Namun begitu, bagi mereka yang tidak mau lari ke dua wilayah tersebut, mereka melakukan berbagai cara untuk menyiasati siar islamiyah yang dilakukan oleh Raden Patah.

Secara gemilang proyek siar yang dilakukan oleh Raden Patah yang juga dikenal sebagai menantu Sunan Ampel cukup sukses. Apalagi pengislaman kawasan jalur pantai utara itu sendiri dilakukan dengan kemasan seni pertunjukan wayang beber (Sunan Kalijaga) maupun lewat gamelan bonang (Sunan Bonang) justru kian menambah daya pikat tersendiri agar mereka yang masih beragama Hindu maupun yang belum cepat tertarik.

Dalam perkembangan selanjutnya, dakwah para wali tersebut memang tidak semuanya berhasil dan mampu menjangkau semua wilayah pesisir Jawa yang cukup luas tersebut. Di Bojonegoro misalnya, Hindu yang telah kuat berakar bagi penganutnya tetap dipertahankan dengan modifikasi kejawaan seperti Buddha Jawi Wisnu (1925). Oleh pendirinya yang bernama Resi Kusumodewo, '*agama baru*' tersebut tidak monopoli orang seputar wilayah Sumberarum-Bojonegoro (asal-usul Resi Kusumodewo) saja, tetapi perlu pula disebarkan ke wilayah-wilayah lain. Di Pare (Kediri) dikembangkan oleh muridnya yang bernama Donowarsito, di Wlingi (Blitar) dikembangkan oleh Yoelioes Wignyosoemarto.⁶⁶

Setelah berhasil mengembangkan di daerah Pare, Donowarsito bersama gurunya kemudian memperoleh tugas baru guna menyebarkan ajaran ini ke wilayah Lamongan. Dalam tempo yang relatif singkat pada tahun 1954-1955, Buddha Jawi Wisnu tersebut memperoleh cukup banyak pengikut khususnya di desa Plosowahyu dan Balun kecamatan Turi. Seiring dengan kian pesatnya perkembangan Buddha Jawi Wisnu, untuk pengajaran lanjutannya diserahkan murid kepercayaan Donowarsito yakni Thoyib atau Pak Nas (untuk Plosowahyu) dan Ranggit (untuk Balun).

Khusus untuk perkembangan ajaran Buddha Jawi Wisnu di desa Balun, para pengikut di wilayah ini tidak langsung mendapatkan pengajaran dari Resi Kusumodewo maupun Donowarsito, tetapi didapatkan dari muridnya yang lain bernama Kastur (Guyangan-Turi). Kastur ini sehari-hari selain seorang petani juga di sekitar tempat tinggalnya dikenal pula sebagai seorang dukun (tabib). Kemashuran dan kemujaraban mengobatinya orang sakit tidak sebatas hanya di desa Guyangan, melainkan dikenal juga di beberapa tetangga desa termasuk Balun ini. Pada tahun 1964, ada seorang warga Balun bernama Ranggit menderita sakit yang cukup keras, oleh sebab minimnya fasilitas kesehatan serta rendahnya kemampuan ekonomi oleh keluarganya ia tidak dibawa ke mantri kesehatan di Lamongan, tetapi lebih percaya ke dukun Kastur ini. Bersamaan dengan dilakukan proses pengobatan

⁶⁶Wawancara dengan Thahar Donosasmito (pensiunan guru SD serta ketua PHDI kabupaten Lamongan, 65 tahun) pada 10 September 1998 di Desa Plosowahyu.

ini, sedikit demi sedikit Rangggit memperoleh pengetahuan agama baru yang belakangan dikenal sebagai Buddha Jawi Wisnu tersebut.⁶⁷

Dalam kurun waktu 1964-1965, Rangggit berhasil menyebarkan ajaran ini kepada 86 KK, semula dari keluarganya dulu yang dimenangkan baru selanjutnya kepada para tetangga-tetangganya. Penyebaran mulai tersendat tahun 1965, akibat pesatnya perkembangan tokoh-tokoh PKI yang terus memperluas jaringan pengikutnya termasuk merambah ke Desa Balun ini. Dalam skala nasional, situasi sosial-politik juga turut mengganggu karena meletusnya pemberontakan PKI 30 September 1965.

Dua tahun kemudian setelah dilakukan aksi pembersihan baik oleh pemuda Ansor, Banser ataupun Pemuda Islam terhadap para pengikut PKI yang ada di Balun, ajaran ini mulai bangkit lagi secara pelan-pelan. Tetapi sayang, pada tahun 1968 pihak kejaksaan mengeluarkan pengumuman jika ‘agama baru’ yang bernama Buddha Jawi Wisnu ini dinyatakan terlarang. Hal ini semata-mata karena pihak Buddha Jawi Wisnu yang diklaim sebagai agama tersebut tidak bisa menunjukkan mana kitab sucinya. Kendati bisa menunjukkan bahwa kitab sucinya adalah Weda, tetapi Weda itu sendiri adalah kitab agama Hindu. Di samping itu, pihak kejaksaan juga menangkap keganjilan lain yakni pemakaian istilah Buddha dan Wisnu. Buddha memiliki kitab Tripitaka dan Wisnu adalah sebutan Dewa Pemelihara yang hanya dikenal dalam ajaran agama Hindu (Bhagawat Gita).

Kondisi yang tidak menentu inilah yang kemudian membuat para pengikutnya mencari pegangan sendiri-sendiri. Oleh sebab agama Hindu lebih banyak kecocokan dan kemiripan dengan Buddha Jawi Wisnu, Rangggit beserta sebagian besar pengikutnya menyatakan diri menjadi pemeluk agama Hindu mula-mula di Desa Balun. Di mana ajaran agama Hindu itu sendiri, awal-mulanya diperkenalkan oleh Partodjojo dari Plosowahyu pada tahun 1967-1968. Pada masa-masa permulaan ini, yang menyatakan diri sebagai pemeluk Hindu sebanyak 30 KK dan pada tahun 1970 melesat menjadi 68 KK⁶⁸. Hal lain yang

⁶⁷Wawancara dengan Sukambang (petani, adik kandung Rangggit dan ketua Banjar Hindu di Desa Balun, 50 tahun) pada tanggal 11 September 1998.

⁶⁸Wawancara dengan Jamal (Kaur Keungan Desa Balun dan tokoh agama Hindu, 65 tahun) pada tanggal 9 September 1998. Pada kurun waktu tahun 1970-an, memang selalu terjadi fluktuasi jumlah pengikut. Ada yang masuk dari agama

turut menyemarakkan bertambahnya pemeluk Hindu adalah kerapnya Balun kedatangan tokoh Hindu seperti Ketut Suratnya yang berani secara terang-terangan mengajak mereka yang semula anggota PKI agar masuk agama Hindu.

Guna pelaksanaan pembinaan terhadap warga Hindu ini, didirikanlah Sanggar pada tahun 1971, yang kemudian terus berkembang dengan pembangunan Pura (1986) dan selesai serta diresmikan oleh bupati Moch. Faried, S.H., pada tahun 1996. Sejak tahun 1972 berdirinya Parisada Hindu Darma Indonesia (PHDI) di Balun kepengurusannya baru dipegang oleh dua orang yakni Sukambang dan Amir. Tetapi, selain kepengurusan formal organisatoris semacam itu, pembinaan pada tahun-tahun 1968 juga dilakukan oleh Panji yang berasal dari Kedungpring serta Pak Tris, warga setempat yang kemudian pada tahun 1970-an ikut transmigrasi. Dan mulai tahun 1979, di Balun kedatangan guru Agama Hindu SD - Adi Wiyono, yang juga turut membantu pembinaan umat di sana. Berikut tabel masa kepengurusan PHDI Balun.

Tabel 3.2 Kepengurusan PHDI Tingkat Desa Balun

NO	N A M A	MASA KEPENGURUSAN
1	SUKAMBANG	1972 - 1975
2	A M I R	1975 - 1993
3	SUKAMBANG	1993 - Sekarang

Kuatnya tradisi Jawa pada masa-masa sebelum agama-agama masuk di tanah Balun membuat sebagian besar warganya tetap tidak mau meninggalkan begitu saja kepercayaan atas mitos-mitos yang masih subur berkembang dan diyakini keampuhannya oleh warga Balun. Oleh sebab itu, kepada umat Hindu pun terus-menerus dilakukan upaya pengikisan terhadap mitos-mitos terhadap makam Mbah Alun yang diyakini sebagai cikal-bakal Desa Balun.

Penetapan persembahnyangan Panca Wara yang jatuh pada Wage malam Kliwon tidak bisa lepas dari kuatnya tradisi ‘nyadran’ (nyekar dan ziarah yang dilakukan oleh warga setempat maupun dari daerah lain yang juga jatuh pada hari Jumat Kliwon). Betapapun menurut Adi

Islam dan ada pula yang keluar ke agama lain. Berdasarkan keterangan Sukambang (ketua Banjar) pada tahun 1998 ini, jumlah pemeluk agama Hindu sebanyak 65 KK.

Wiyono⁶⁹ dipilihnya hari tersebut lebih merupakan kuatnya doktrin Hindu tentang *Desa Kala Patra* yakni perayaan yang memperhatikan adat-istiadat setempat, sehingga ketika tahun 1980-an diubah menjadi Pon malam Wage justru umat Hindu tidak ada yang datang. Tetapi menurut Donosasmito⁷⁰ terpilihnya malam Kliwon tersebut karena keyakinan kuat umat Hindu jika malam itu adalah malam yang terbaik dilakukan peribadatan.

C. Struktur Masyarakat Desa Balun

1. Struktur Organisasi Pemerintahan dan Kemasyarakatan

Desa Balun yang secara administratif termasuk Kecamatan Turi Kabupaten Lamongan berdasarkan UU No. 5/1979 tentang Pemerintahan Desa pada prinsipnya tidak berbeda jauh dengan desa-desa lain di seluruh Indonesia. Desa Balun hanya memiliki satu dusun, yakni Dusun Ngangkrik yang berjarak 1,5 km dari pusat pemerintahan desa dan terdiri dari 20 RT (18 di Balun dan 2 di Ngangkrik) serta 4 RW (Rukun Warga).

Sejak tahun 1900-an hingga sekarang Desa Balun telah mengalami pergantian Kepala Desa sebanyak 9 (sembilan) kali yang berturut-turut meliputi Martin, Jomardjo, Rasiman, Markawi, Kadrim, M. Bati (1966-1990), Rochim (1990), Drs Sudarjo (2010) dan Khususyairi (2019). Sebelum M. Bati memerintah selaku *carteker* Kepala Desa Balun, tertib administrasi desa belum secara baik dijalankan sehingga semua tergantung dari keputusan kepala desa (*petinggi*, sebutan saat itu) sendiri. Dengan demikian, *petinggi* kendati merupakan jabatan formal pemerintahan yang paling rendah, kenyataannya oleh masyarakat desa Balun dipersepsikan sebagai semacam *raja-raja* kecil yang memerintah secara feodalistik. Otoritarian seorang *petinggi* amat dominan ditampilkan sebagai cerminan pemegang kekuasaan tertinggi di desa yang tidak boleh ditentang. Oleh karena itu, tidak mengherankan pula apa yang diperintahkan oleh seorang *petinggi* (terlepas benar dan

⁶⁹Wawancara dengan Adi Wiyono, (guru agama Hindu SDN Balun I, 48 tahun) pada tanggal 10 September 1998.

⁷⁰Wawancara atau menurut penjelasan Thahar Donosasmito (10/9/1998), umat Hindu menyakini jika Legi (umanis) posisinya di Timur melambangkan putih, Pahing terletak di Selatan melambangkan merah, Pon terletak di Barat melambangkan kuning, Wage terletak di utara melambangkan hitam dan Kliwon terletak di tengah dan melambangkan mancawarna.

tidaknya) seolah menjadi hukum wajib yang harus dijalankan warga tanpa ada pemikiran alternatif yang bisa ditawarkan.

Sebelum tahun 1965, ketika Kepala Desanya mengikut PKI disusul seluruh aparatnya juga PKI serta-merta seluruh warga pun ikut PKI. Mereka yang berani mengikut di luar partai tersebut dengan mudahnya dapat ditenggarai, kemudian dikucilkan sebagai anggota komunitas masyarakat Balun. Kepala Desa menjadi panutan satu-satunya terhadap segala hal. Baru setelah meletusnya pemberontakan PKI di Jakarta September 1965, segalanya mulai berubah secara perlahan. Tampilnya Bati selaku kepala desa yang memerintah hampir 25 tahun, bisa dijadikan tonggak perubahan besar-besaran terhadap mental segenap masyarakat Balun untuk berani mengajukan pemikiran-pemikiran alternatif tatkala melakukan musyawarah desa, kendatipun sikap otoriter seorang mantan Sersan Angkatan Darat masih kerap tampil juga. Dari sini secara perlahan-lahan mekanisme penyelenggaraan pemerintahan desa dibenahi dan mulai tertata.

UU No. 5/1979 secara umum tidak berbeda jauh dengan undang-undang lama yang mengatur tentang pemerintahan desa, yakni *Inlandsche Gemmente Ordonnantie* (Stbl.1906 Nomor 83) yang berlaku untuk Jawa dan Madura serta *Inlandche Gemmente Ordonantie Buitengewesten* (Stbl.1938 Nomor 490 jo Stbl.1938 Nomor 681) yang berlaku untuk luar Jawa dan Madura. Secara fungsional jabatan-jabatan lama tetap pada fungsinya, hanya nama-nama jabatan tersebut yang berbeda di mana disesuaikan dengan kaidah bahasa Indonesia oleh sebab UU tersebut berlaku secara nasional. Tabel berikut mempermudah pemahaman akan perubahan tersebut.

Tabel 3.3 Perubahan Nama-nama Jabatan di Desa

No.	Jabatan Lama	Jabatan Baru	Keterangan
1.	Petinggi	Kepala Desa	Masa Jabatan 8 tahun sebelum seumur hidup
2.	Carik	Sekretaris Desa	Diangkat Bupati
3.	Senden	Kepala Dusun	Seumur Hidup
4.	Kamituwo	Kepala Urusan	Terbagi atas Kesra, Pemerintahan, Keuangan dan Umum
5.	Kebayan	Pembantu Sekertariat Desa/ RT	Diangkat berdasarkan kebutuhan (biasanya tidak tercantum dalam struktur perangkat desa)

Mekanisme penyelenggaraan pemerintahan Desa Balun sudah berjalan baik semenjak M. Bati mulai memerintah hingga diteruskan oleh Rochim sebagai penggantinya. Kendati mayoritas warga Balun (71%) umat Islam, tetapi dalam hidup kesehari-hariannya tidak begitu memperlakukan diperintah oleh seorang Kepala Desa yang Kristen hampir selama 25 tahun. Begitupun dalam masa pemerintahan Rochim yang beragama Islam distribusi keragaman terhadap jabatan-jabatan vital yang memperhatikan agama-agama yang ada di Balun tetap juga dipertahankan. Dengan demikian, tetap terkesan tidak adanya dominasi agama yang satu terhadap agama yang lainnya. Tabel berikut memberikan gambaran atas distribusi jabatan perangkat desa (baik yang formal maupun nonformal) berdasarkan agama-agama yang ada.

Tabel 3.4 Distribusi Jabatan Perangkat Desa Berdasarkan Agama-agama

No.	Jabatan	Islam	Kristen	Hindu
1.	Kepala Desa	v		
2.	Sekretaris Desa	v		
3.	Kepala Dusun	v	v	
4.	Kepala Urusan	v (2)	v	v
5.	LKMD	v (12)	v (2)	v (1)
6.	LMD	v (11)	v (3)	v (1)
5.	Pembantu Sekertariat Desa *	v	v	
6.	Ketua Rukun Warga *	v (2)	v (2)	
7.	Ketua Rukun Tetangga *	v (12)	v (8)	

Sumber Data: Primer

Keterangan:

**) Jabatan-jabatan yang secara formal tidak termasuk dalam struktur organisasi pemerintahan desa, tetapi fungsional dalam membantu kelancaran penyelenggaraan pemerintahan.*

Selain tujuh jabatan perangkat desa tersebut, ada lagi satu jabatan yang juga amat penting dalam struktur organisasi pemerintahan desa Balun yakni posisi juru kunci makam Mbah Alun. Secara historis posisi juru kunci ini sejak lama dirangkap oleh siapa yang kebetulan pada waktu itu menjadi ‘modin’ (Kaur Kesra). Tetapi karena posisi tersebut secara ekonomis sangat menguntungkan bagi siapa saja yang sedang menjabat, akhirnya menimbulkan banyak kecemburuan.

Pada tahun 1951 semasa Kepala Desanya dijabat Markawi dan ‘modinnya’ Sarkawi rakyat menggugat agar posisi juru kunci dan modin

tidak dirangkap oleh satu orang tetapi dipisah. Sejak saat itu posisi juru kunci dan ‘modin’ dipegang oleh dua orang dan seorang juru kunci harus Islam. Tetapi ketika M. Bati menjabat Kepala Desa posisi juru kunci digilir secara bergantian untuk tiga agama yang ada di Balun selama setahunan dari Islam, Kristen dan Hindu. Hal demikian ditempuh atas dasar pertimbangan bahwa Mbah Alun adalah ‘cuk bakal’ seluruh warga Balun tidak peduli agamanya apa, tetap berhak ikut merasakan tumpahan rezeki yang dikirimkan oleh para peziarah.

Setelah berjalan secara lancar sistem tersebut dirasa sangat tidak logis, karena pihak Islam menganggap bahwa yang dimakamkan adalah orang yang beragama Islam maka yang berhak menjadi juru kunci adalah umat Islam. Tentu dengan tetap menghormati, peletak dasar kerukunan umat beragama di Balun yakni M. Bati, Rochim selaku penerusnya tidak berani secara frontal mengubahnya tetapi menyiasati dengan cara dilakukan pemilihan dalam musyawarah desa tentang pengangkatan Juru Kunci. Adapun yang berhak memilih meliputi seluruh perangkat desa, perwakilan karang taruna, Hansip, LKMD, RT/RW dan LMD yang berjumlah 87 orang. Dengan memperhatikan berapa jumlah mereka yang beragama Islam, Kristen dan Hindu yang berhak memilih dapat dipastikan jika dari agama Kristen dan Hindu tidak mungkin lagi punya kesempatan untuk menjadi juru kunci makam mbah Alun lagi. Sebagai kompensasinya setiap tahun tokoh agama-agama tersebut mendapat imbalan Rp 100 ribu/tahun dari hasil uang derma yang diberikan para pengunjung di makam tersebut setiap peringatan Jumat Kliwonan.

2. Struktur Demografi Desa Balun

Untuk tingkat Kabupaten Lamongan, Desa Balun adalah satu-satunya desa yang secara spesifik menampilkan heterogenitas masyarakat ditinjau dari pemeluk agama-agamanya. Bahkan desa ini merupakan salah satu kebanggaan Pemda Lamongan karena turut menyumbang nilai plus dalam kerukunan beragama ketika dilaksanakan penilaian penganugerahan Parasamya Purna Karya Nugraha tahun 1993/1994. Penduduk Balun hingga April 1998 ini mencapai 4405 jiwa yang terbagi atas umat Islam 3.149 jiwa, Kristen Protestan 840 jiwa, Hindu Dharma 414 jiwa dan pengikut aliran kepercayaan Sapta Dharma 2 jiwa. Khusus untuk penganut aliran kepercayaan Sapta Dharma secara resmi memang tidak diakui keberadaannya lagi oleh pemerintah desa setempat, tetapi

dalam praktiknya dua orang penganut ini masih setia melakukan peribadatannya sendiri. Tabel berikut menunjukkan proporsi masing-masing pemeluk agama yang ada di sana.

Tabel 3.5 Jumlah Penduduk Berdasarkan Agama

Agama	Jumlah Pemeluk	Persentase (%)
Islam	3.149 Jiwa	71,5 %
Kristen Protestan	840 Jiwa	19 %
Kristen Katolik	-	-
Hindu Dharma	414 Jiwa	9 %
Buddha Dharma	-	-
Sapta Dharma	2 Jiwa	0,5 %
Jumlah	4.405 Jiwa	100 %

Sumber Data : Monografi Kantor Desa Balun

Dengan kenyataan bahwa penduduk Balun terdiri dari tiga agama dan satu aliran kepercayaan, maka tidak ada pilihan lain guna melakukan pembinaan iman warga diperlukan sarana peribadatan yang memadai di antara agama-agama tersebut. Untuk maksud tersebut secara swakarsa dan swadaya masing-masing umat di sana telah membangun tempat ibadah sendiri-sendiri. Uniknya masing-masing tempat ibadah ini (masjid, gereja dan pura) terletak pada posisi yang saling berdekatan, oleh sebab atas inisiatif M. Bati selaku Kepala Desa waktu itu yakni di akhir tahun 1960-an, dihibahkanlah tanah kas desa untuk lokasi pembangunan sarana peribadatan tersebut dan untuk biaya pembangunan fisik masing-masing tempat ibadah tersebut dipikul secara gotong-royong oleh masing-masing umat agama itu.

Berbeda dengan pembangunan masjid ataupun gereja yang sepenuhnya ditopang oleh kekuatan umat Islam dan Kristen secara mandiri yang ada di desa tersebut (dan sedikit bantuan dari warga luar daerah), khusus untuk pembangunan Pura umat Hindu yang ada di sana berhasil menggalang dana mayoritas dari luar Balun. Begitupun jaringan yang dibuat mencakup para pejabat Pemda yang ada di kabupaten, provinsi bahkan pusat yang beragama Hindu untuk turut menyokong anggaran pembangunan yang dibutuhkan. Hal demikian cukup dimungkinkan karena Pura yang ada di Desa Balun ini, sebenarnya juga merupakan representasi pura di tingkat kabupaten.

Sementara itu khusus untuk tempat ibadah penganut aliran kepercayaan Sapta Darma (Padepokan/Sanggar) hingga saat ini tidak ada. Selain komunitasnya amat sedikit, secara fungsional mereka bisa melakukannya di rumah mereka masing-masing. Tabel berikut menunjukkan proporsi kepemilikan tempat ibadah masing-masing agama.

Tabel 3.6 Jumlah Masing-masing Tempat Ibadah

Nama Tempat Ibadah	Jumlah	Lokasi
Masjid	1 Buah	Balun
Gereja	1 Buah	Balun
Pura	1 Buah	Balun
Vihara	-	-
Langgar/Mushalla	5 Buah	Ngangkrik

Sumber Data : Monografi Kantor Desa Balun

Selain kemajemukan agama, penduduk Balun juga terdistribusi ke dalam bervariasi jenis pekerjaan. Kenyataan ini membuktikan bahwa warga Balun kendati hidup dalam alam pedesaan ternyata juga sudah mengalami sentuhan-sentuhan jenis pekerjaan lainnya. Jenis pekerjaan atau mata pencaharian penduduk sengaja ditampilkan atas dasar pertimbangan bahwa *pointer* ini sedikit-banyak akan memperkaya pembahasan dalam upaya memperoleh gambaran paling riil tentang struktur pelapisan masyarakat di sana. Betapapun beberapa jenis pekerjaan ‘modern’ sudah masuk ke sana, tetapi dominasi mata pencaharian tradisonal tetap belum tergeserkan posisinya. Tani masih jenis pekerjaan paling favorit digeluti penduduk yakni 21,74 % (957 jiwa). Disusul berturut-turut buruh 0,77 % (34 jiwa), guru 0,49 % (22 jiwa), ABRI/TNI 0,4 % (18 jiwa), PNS/ASN 0,22 % (10 jiwa) dan yang terakhir adalah mantri kesehatan/ bidan desa masing-masing satu orang (0,02 %). Tetapi yang terbanyak adalah jenis pekerjaan dalam kelompok lain-lain yang di dalamnya mencakup pengusaha/wiraswasta, pedagang, sopir, penambak, tukang kayu/batu, makelar, *lijo*, kuli musiman dan sebagainya yang mencapai angka 3.362 jiwa atau 76, 34 %. Lebih jelasnya dapat dibaca dalam tabel berikut yang secara spesifik memuat komposisi penduduk berdasarkan jenis pekerjaan yang dimiliki.

Tabel 3.7 Komposisi Penduduk Berdasarkan Jenis Pekerjaan

No.	Jenis Pekerjaan	Jumlah	Persentase (%)
1.	Tani	957 Jiwa	21,74 %
2.	Buruh	34 Jiwa	0,77 %
3.	Guru	22 Jiwa	0,49 %
4.	TNI	18 Jiwa	0,4 %
5.	PNS/ASN	10 Jiwa	0,22 %
6.	Bidan	1 Jiwa	0,02 %
7.	Mantri Kesehatan	1 Jiwa	0,02 %
8.	Lain-lain	3.362 Jiwa	76,34 %
	Jumlah	4.405 Jiwa	100 %

Sumber Data: Monografi Statistik Desa Balun, 1998

Selain keragaman jenis mata pencaharian, dimensi lain yang patut diketahui untuk lebih jauh memahami persoalan tingkat solidaritas dalam masyarakat Balun adalah dimensi pendidikan. Secara objektif berdasarkan data yang ada, warga Balun memiliki ragam pendidikan yang variatif. Tetapi yang terbanyak adalah berpendidikan dasar saja yang mencakup tidak tamat SD sampai yang tamat SD mencapai 2.301 jiwa. Berpendidikan SLTP dan SMU atau yang sederajat masing-masing mencapai 527 dan 405 jiwa. Sementara yang berpendidikan tinggi (sarjana) mencapai 19 orang. Namun begitu yang masih buta huruf atau yang hanya mengikuti Kejar Paket A (untuk pemberantasan buta huruf) masih juga tinggi, yakni mencapai 953 jiwa. Tabel berikut menunjukkan ragam pendidikan warga Desa Balun.

Tabel 3.8 Proporsi Tingkat Pendidikan Warga Balun

No.	Tingkat Pendidikan	Jumlah (1998)	Persentase	Jumlah (2010)	Persentase
1.	SD	2.301 Jiwa	53%	1.417	30%
2.	SMP	527 Jiwa	12%	1.328	28%
3.	SMU	405 Jiwa	9%	1.420	30%
4.	PT/Akademi	19 Jiwa	5%	122	3%
5.	Lain-lain (Usia Pra-Sekolah dan tidak tamat SD)	953 Jiwa	21 %	416	9%
	Jumlah	4405 Jiwa	100%	4703	100%

Sumber Data : Monografi Statistik Desa Balun tahun 1998 dan 2010

Berdasarkan data-data yang dikutip baik yang berasal dari data sekunder atau hasil olahan sendiri di atas, cukup jelas bahwa data tersebut bersifat dinamis. Sangat mungkin ketika data riset tersebut ditulis ulang menjadi sebuah karya tulis berupa buku, ada data yang perlu penyesuaian. Itu sebabnya data yang ditampilkan di sini hanya sebagai potret awal demografi Desa Balun. Namun, terkait data misalnya ragam keyakinan, ritual budaya dan konteks sosial relatif tidak banyak berubah, meskipun penetrasi informasi modernitas begitu deras mengalir ke komunitas warga Balun.

TESTIMONI PENGALAMAN BERAGAMA

A. Memahami Makna Beragama

Salah satu ciri kemajemukan adalah adanya keragaman agama yang dianut oleh warga masyarakat. Dengan kenyataan seperti itu ditemukan bahwa Balun memang sebuah kesatuan komunitas sosial yang terdiri atas Islam, Kristen, dan Hindu. Secara proporsional Islam adalah agama mayoritas penduduk (65 %), disusul Kristen yang mencapai 23 % dan Hindu 12 %. Komposisi penentuan jumlah sampel juga didasarkan atas pertimbangan hal tersebut.

Keunggulan jumlah umat Islam dibanding Kristen dan Hindu tidak lain disebabkan oleh dimensi sejarah yang menjadi latar belakang sosio-demografis masyarakat setempat. Sejak terbentuknya Balun sekitar abad ke-16, agama yang pertama-tama diperkenalkan oleh *cuk-bakal* yakni Mbah Alun adalah Islam. Perjalanan waktu yang sedemikian panjang selama berabad-abad berhasil mengukuhkan diri bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang memang berkembang dan diyakini semua masyarakat. Seperti diungkapkan oleh Smt. (45 Th.) tokoh agama Islam yang juga Kaur Kesra:

“Kawit riyin ten Balun niki nggih Islam , mboten enten macem-macem. Prakawis sakniki wonten agami lintu Kristen lan Hindu niki lak sakbibare

enten Gestok niku tah. Menawi mboten enten ontran-ontranan tahun '65 mbokbilih kulo kinten nggih mboten enten Kristen, Hindu niku. Siyenne niku lak tiyang-tiyang Islam sing kaweruh agaminipun dereng 'dunung/jangkep' sami kepencut PKI, badhe diparingi tanah gratis. Bibar PKI kawon, lajeng kathah tiyang pados slamet piyambak-piyambak sebagian taksih Islam, sebagian malih tumut Pak Ingg (Kades yang memeluk Kristen, pen.) lan sebagian malih mlebet Hindu (sing rumiyenipun aliran kepercayaan)" (Sejak dulu penduduk Balun Islam. Tidak ada yang berani macam-macam. Sekarang kemudian ada yang beragama Kristen dan Hindu, sebetulnya terjadi setelah ada Gestok tahun 1965 itu. Karena pengetahuan agamanya belum cukup, mereka banyak yang terpedaya oleh PKI, karena diberi janji akan mendapatkan tanah gratis. Setelah ketahuan belang PKI, kemudian banyak yang lari cari keselamatan sendiri-sendiri. Ada yang tetap Islam, ada yang ikut Pak Kades dan sebagian masuk Hindu).

Perubahan keyakinan ideologi keagamaan dari monoreligiusitas ke pluralitas keagamaan sangat mungkin diindikasikan adanya respons masyarakat terhadap perkembangan sosial-politik yang terjadi di negara kita pada kurun waktu tersebut. Mereka yang ditengarai sebagai pengikut garis keras PKI banyak yang dibawa ke kamp pengadilan darurat di Kodim Lamongan dan pulang tinggal nama belaka. Begitupun masyarakat yang tergabung dalam kesatuan Banser Ansor banyak yang main hakim sendiri guna menghabisi para antek PKI ini.

Dampak sosiologis penyelesaian perkara di luar kontrol hukum tersebut adalah banyak warga masyarakat yang kemudian kehilangan kepala keluarga, anak bahkan anggota keluarga yang lain. Akibatnya mereka yang kehilangan suami, sekarang yang berusia antara 50-70 an tahun, hidup sebagai janda dan bertidak sebagai kepala rumah tangganya masing-masing.

Jumlah perempuan (dengan status janda) yang relatif banyak tersebut sebenarnya tidak semata-mata karena kehilangan suami akibat pembasmian massal tahun 1965 tetapi juga disebabkan usia suami mereka yang sudah tua dan kemudian meninggal dunia. Secara otomatis mereka yang ditinggalkan suaminya wafat sepenuhnya akan mengambil tanggung jawab urusan keluarga baik domestik maupun publik. Tentu saja tanpa pertimbangan siap atau tidak siap, apa pun yang menimpa

mereka diterimanya dengan tabah dan tawakal sebagaimana diungkap oleh Rm. (73 Th.) yang sudah menjanda lebih dari 20 tahun:

“Dospundi malih nggih kados kulo ngeten niki, sampun ditilar tiyang jaler kalih doso tahun langkung nggih tawakal mawon. Untungipun anak kulo namung tigo, dadose nggih mboten abot sanget sanggane. Kangge nyekapi kebetahan sakben dinten, saklintune penghasilan tani, kulo nggih mburuh nopo mawon angger cukup. Semah malih? Mboten mawon, wong wis tuwek ngeten koq. Nopo malih sing dipadosi.” (Bagaimana lagi keadaan seperti saya ini, ditinggal suami meninggal 20 tahun lebih. Biasa dan tabah saja. Untungnya anak hanya tiga. Jadi tidak terlalu berat. Selain penghasilan bertani, guna mencukupi kebutuhan sehari-hari, saya juga memburuh jadi apa saja. Saya sendiri putuskan tidak menikah lagi, untuk apa. Sudah tua dan apa yang mau dicari lagi).

Kuatnya sistem keluarga yang patriakhat, di mana menempatkan posisi laki-laki begitu dominan baik dalam pengambilan keputusan maupun penyangga ekonomi keluarga diakui oleh mayoritas para perempuan ini pada tahap awal secara psikologis memang memukul mereka. Tetapi lambat laun, mereka kemudian mau menerima kenyataan pahit tersebut apa adanya. Hal yang berbeda dijumpai pada responden laki-laki. Dari keseluruhan jumlah tersebut hanya ditemukan satu duda akibat cerai hidup. Meskipun ia harus membesarkan tiga anak-anaknya yang perempuan semua tidak begitu masalah, sebab secara ekonomi sang duda ini mampu.

Secara umum dapat dikatakan bahwa perbedaan gender utamanya dalam pengambilan alih tanggung jawab baik dari laki-laki ke perempuan ataupun dari perempuan ke laki-laki hanya menimbulkan persoalan di awal-awal saja, setelah itu semua berjalan normal dan wajar. Demikian pula halnya dengan hak-hak dan kewajiban yang diperoleh sebagai anggota masyarakat tidak ada perlakuan diskriminatif baik laki atau perempuan.



Pesta Ogoh-Ogoh Menyambut hari raya Nyepi di Desa Balun, Lamongan
(Foto: *Surya*, 16 Maret 2018).

B. Memahami Makna Pendidikan

Dunia pendidikan modern diperkenalkan di Balun sudah sejak lama dengan nama S R 3 (Sekolah Rakyat Angka 3) tahun 1930-an, yakni sekolah yang diperuntukkan bagi anak-anak golongan pegawai pamong praja dan mereka yang sudah tergolong kaya. Jika sudah tamat di sekolah ini mereka dengan seleksi ketat bisa melanjutkan ke HIS Lamongan yang sudah berdiri sejak tahun 1923. Tetapi kenyataannya memang tidak banyak yang mau bersekolah, bahkan jika disuruh untuk memilih antara bersekolah atau menggembala ternak, dengan senang hati kebanyakan anak-anak memilih menggembala ternak. Bersekolah dianggap oleh kebanyakan anak-anak bahkan orang tua sebagai pemborosan waktu dan tidak mendapatkan hasil/upah seperti ternak. Seperti diungkapkan oleh As. (66 th.) tokoh pendidikan Balun yang pernah bertugas di Kantor Dikbud Kab. Lamongan:

“Sudah lama sekali sekolah berdiri di Balun. Tetapi tidak banyak yang mau ikut pelajaran. Anak-anaknya pejabat desapun banyak yang tidak mau sekolah. Padahal mereka punya kesempatan. Tidak demikian dengan rakyat biasa seperti saya. Saya ini ingin sekali sekolah, tapi ... orang tua melarat. Salah satu cara ... saya minta untuk diaku anak oleh pak Inggi waktu itu. Yaa ... mujur saya bisa

sekolah dan tamat SR. Tapi cukup sampai di situ dan tidak bisa sekolah ke Lamongan lagi”.

Oleh sebab itu tidak mengherankan jika Balun, kendati secara fisik sebagian besar bangunan rumah penduduknya sudah seperti kota layaknya, warga yang menghuni banyak yang tidak tamat SD dan bahkan tidak melek huruf. Hal mana sangat ironis dengan keberadaan sekolah itu sendiri. Setelah terjadi peningkatan status SR menjadi SD di tahun 1950-an, animo masyarakat untuk mendapatkan pendidikan dasarpun tidak terlalu banyak peningkatannya. Begitupun dengan lembaga pendidikan Madrasah Ibtidaiyah yang didirikan ummat NU di sana sebelum ditutup tahun 1959 pun tidak banyak diminati orang. Kemajuan yang agak pesat baru terjadi di pertengahan tahun 1970-an dengan berdirinya SD Inpres (SD Balun II dan SD Balun III), tetapi perkembangan yang baik tersebut ternyata tidak diikuti oleh semangat melanjutkan jenjang studi yang lebih atas lagi. Kebanyakan mereka sudah merasa cukup puas menempuh pendidikan dasar saja.

Orientasi ke depan sebagian besar warga lebih terfokus ke persoalan pemenuhan kebutuhan ekonomi dibandingkan dengan pemborosan waktu untuk bersekolah. Hal demikian tidak saja dialami generasi orang tua (satu atau dua generasi sebelumnya) tetapi dalam pengamatan lapangan ditemui pula bahwa mereka yang setelah lulus SLTP sekarang ini, ternyata lebih banyak memilih langsung bekerja daripada melanjutkan studi.

Pilihan bahwa mereka tidak usah meneruskan studi, tidak berasal dari desakan orang tua mereka melainkan tumbuh dari kesadaran diri anak itu sendiri. Sekolah selain dinilai sebagai pemborosan waktu dan biaya, juga hanya akan memperlama masa lajang mereka. Kenyataan seperti itulah yang ingin sekali dihindari. Seorang informan yang adalah tokoh masyarakat setempat H. RS (45 th) menceritakan pengalamannya:

“Anak saya sebetulnya sudah kuliah di Malang. Sudah setahunan di sana. Liburan semester biasanya pulang, sebulan. Tapi liburan sudah habis, anak ini koq belum kembali. Saya tanya, “nak koq masih di rumah?” Apa jawabnya? Males! Saya ndak mau lagi kuliah. Kenapa? Dia tidak mau menjawab. Selidik punya selidik ternyata dia merasa malu sekolah lagi, sebab kawan-kawan seumur dia sudah banyak yang menikah dan punya anak. Sehari-harinya sekarang

dia membantu saya berdagang. Padahal kalau dia mau saja semua yang menjadi kebutuhannya pasti saya penuhi. Tapi, bagaimana lagi *wong* anaknya tidak mau.”

Alasan bahwa mereka tidak mau meneruskan studi, sebenarnya tidak murni problem ekonomi yakni pemborosan uang dan waktu. Tetapi lebih berdimensi sosiologis, yakni secara tradisional telah mengakar sebuah kepercayaan akan mitos ‘*kualat*’ menjadi *perawan kasep* dan *joko tuwek* jika mereka menunda kawin. Dalam masyarakat yang masih komunal semacam itu, julukan ‘perawan kasep’ bagi gadis yang berusia 18 tahun atau lebih yang belum menikah atau ‘joko tuwek’ yang 5 tahun atau lebih dari masa disunat dan sudah bekerja tetapi masih belum menikah amat memalukan dalam interaksi sosial di antara mereka sehari-hari. Dengan memahami latar belakang semacam ini, sangat tidak mengherankan jika kemudian di lapangan ditemukan bahwa seorang KK (Kepala Keluarga) yang baru berusia 30 tahunan sudah punya anak dua atau empat. Oleh sebab kebanyakan dari mereka sudah menikah pada usia yang relatif muda.

Berbagai upaya dan penyuluhan yang dilakukan baik lewat aparat desa atau instansi BKKBN lewat PLKB-nya tidak dengan mudah mengikis mitos ‘*kualat*’ tersebut. Justru yang terjadi adalah banyak di antara mereka yang sudah berkeluarga usia muda berpandangan banyak untungnya menikah muda daripada ‘kasep’ (tua). Anak-anak sudah besar, orang tua masih kuat. Mereka pun bisa membantu mengerjakan sawah-tambak atau mencari kerja lain yang bisa membantu perekonomian keluarga.

C. Memahami Makna Pekerjaan

Mayoritas jenis pekerjaan yang ditekuni warga Balun adalah bergerak di bidang pertanian (66,13 %) disusul wiraswasta atau disektor swasta seperti perancangan, berdagang, lijo, makelar dan jagal (20,35%). Dua jenis pekerjaan utama ini begitu melekat pada diri warga Balun. Sebagai petani mereka mengerjakan sawah tambak dengan tiga *sift* yakni dua kali tanam ikan dan sekali tanam padi. Sementara itu, mereka yang tidak memiliki sawah tambak atau memiliki tetapi sempit, lebih cenderung menekuni pekerjaan sebagai buruh. Pagi-pagi mereka sudah berangkat ke pasar Lamongan untuk menjadi kuli angkutan, sebagian lagi menjadi

buruh di gudang Pusri Lamongan dan yang lainnya tersebar di mana-mana. Baru sore harinya mereka pulang.

Pekerjaan lainnya adalah guru, PNS/TNI-Polri dan pegawai desa (5,17%) disusul mereka yang pekerjaan lain-lain dan pencari kerja 8,35%. Namun begitu di samping beberapa pekerjaan pokok tersebut, guna memenuhi kebutuhan hidupnya warga Balun juga memiliki satu atau lebih jenis pekerjaan ‘sambilan’ sebagai rangkapannya. Hal demikian mengindikasikan bahwa satu jenis pekerjaan tidak identik dengan kemampuan warga yang terspesialis atau tidak peduli dengan jenis pekerjaan lainnya. Seperti terungkap dari penjelasan Smt. (45 tahun), seorang informan yang juga sebagai Kaur Kesra:

“Lha kados kulo niki, masiho tah sampun dados pamong, kulo nggih taksih tani lan ugi menawi wonten objekan nggih dados makelar. Pokokipun mboten setunggal. Lha pripun mangke nek gagal. Dadose nggih kedah ngrangkep-ngrangkep, awit tiyang ing mriki nggih ngoten sedanten”. (Lha seperti saya begini, meski sudah menjadi aparat desa tetap juga mau bertani dan kalau ada kesempatan berdagang/makelar. Pokoknya pekerjaan itu tidak satu, sebab bagaimana kalau gagal, yaa terpaksa merangkap-rangkap. Habis, warga di sini hampir semua juga begitu).

Betapapun mereka sudah termasuk golongan mampu/kaya, persepsi mereka terhadap rangkap pekerjaan ini tidak berubah yakni melihat itu sebagai keharusan kecuali bagi mereka yang memang tidak mau lagi atau sudah merasa puas dengan satu pekerjaan pokok saja.

Dorongan memiliki rangkap pekerjaan sebenarnya bukan semata-mata tuntutan ekonomi agar cukup memenuhi segala kebutuhan hidup, melainkan lebih didasarkan realitas historis dan alamiah. Sejak dulu mereka memang tidak terbiasa bekerja dalam satu bidang tertentu, tetapi dituntut oleh lingkungan untuk bisa pula melakukan pekerjaan-pekerjaan lain di luar bidangnya. Dimensi ekonomis agak dominan ketika Balun dilanda masa paling sulit tahun 1940-an hingga akhir tahun 1960, apa pun jenis pekerjaan asal bisa membantu kelangsungan hidup dilaksanakan tanpa rasa canggung. Mengapa? Oleh sebab kebiasaan lama warga yang memang memiliki etos kerja yang tinggi sebagai warisan spirit Mbah Alun tentang falsafah ‘alun’ - ombak yang bergulung-gulung tanpa henti kendati sudah berhasil mencapai tepi pantai. Sebagaimana

dituturkan oleh Jml. (65 tahun) seorang informan yang juga adalah Kaur Pembangunan dan tokoh agama Hindu:

“Menawi mung damel nedho lan nyandang ngoten nggih kulo niki turah-turah. Hasil saking sawah ganjaran mawon pun mboten ngentekaken, kulo tedho kalih tiyang estri kulo. Ngoteno tiyang estri kulo niki nggih mboten purun mendel kemawon ten nggriyo, mben enjing nggih ten peken sadeyan iwak. Wangsul-wangsul sampun siyang. Mangke nek ten nggriyo nggih wonten mawon sing dicendak” (Kalau sekadar untuk makan dan pakaian saja, orang seperti saya ini ya cukup berlebih. Hasil dari sawah ‘benkok’ saja tidak menghabiskan kalau dimakan dengan istri. Meskipun demikian, istri tidak mau tinggal di rumah, tetap saja ke pasar jualan ikan setiap hari. Pulang sudah siang, begitupun masih ada saja yang dikerjakan sepulang dari pasar).

Diakui bahwa rangkap pekerjaan tersebut secara ekonomi memberi kontribusi yang cukup signifikan terhadap pendapatan keluarga, tetapi tak kalah pentingnya adalah juga merupakan sarana untuk membangun jaringan yang semakin intens dalam kerangka interaksi sosial warga masyarakat. Karena lewat bekerja dengan mobilitas tinggi tersebut, tanpa disadari akan pula semakin mempersereng frekuensi mereka saling bertemu dan berinteraksi. Hal demikian tidak hanya berlaku bagi kaum laki-laki saja tetapi juga para perempuannya. Secara sadar pula kaum perempuan Balunpun tidak mau berdiam diri saja di rumah tetapi juga berupaya melakukan kegiatan produktif dan menghargai waktu agar tidak berlalu secara sia-sia.

Terbentuknya formasi masyarakat berdasarkan tingkat pendapatan seperti itu, tidak lain karena adanya perilaku monopoli oleh elite ekonomi dan politik. Akses ekonomi berhasil dikuasai oleh sedikit orang. Tanpa disadari terjadilah polarisasi masyarakat. Kelas atas (yang diwakili kelompok berpenghasilan tinggi) berhadapan dengan kelas bawah (yang diwakili kelompok berpenghasilan rendah). Namun karena terikat oleh nilai-nilai satu trah yang amat kuat, perlakuan tidak adil tersebut tidak disikapi dengan perlawanan frontal. Justru pilihan implisit kalangan buruh dan petani kecil ini adalah melakukan eksodus ke luar desa dengan alasan mencari kerja tambahan sebab di desa sudah suntuk dan tidak ada kerja yang lain lagi.

Namun, begitu hubungan personal antara dua ‘kelas’ masyarakat ini tetap terpelihara dengan baik, bahkan terkesan tidak ada yang berubah.

Seperti diungkapkan oleh Thr. (65 th.) seorang pengamat keagamaan sekaligus Ketua PHDI Lamongan:

“Unik orang Balun tersebut. Secara agama mereka berbeda-beda. Secara sosial-ekonomi ada yang berpenghasilan amat tinggi sampai punya rumah tembok yang bagus dan mobil. Tetapi ada juga rumah warga yang masih berlantai tanah, dinding rumah bambu serta fasilitas lain yang kurang menunjang, namun di antara mereka terasa tidak ada perbedaan tersebut. Walaupun sangat kaya (seperti pak H.S), dia juga amat hormat kepada mereka yang tua, meskipun kadang orang tidak punya. Dan hubungan seperti itu bisa dijumpai di hampir semua orang Balun”.

Kenyataan seperti itulah barangkali yang sulit ditemukan di beberapa wilayah lain, betapapun masih bercorak kehidupan komunal tetapi relasi sosial yang dibangun pasti sudah banyak mengalami pergeseran-pergeseran.

D. Memahami Makna Asal-usul dan Etnis

Masyarakat Balun dilihat dari asal-usulnya memang berasal dari satu garis keturunan yang sama yakni *trah* mbah Alun. Akan tetapi, dalam perkembangannya terjadi pula arus migrasi dari warga daerah lain ke Balun ataupun sebaliknya, namun perbandingannya amatlah sedikit. Ditemukan 97%, warga Balun adalah asli penduduk setempat dan hanya 2% yang berasal dari daerah lain di seputar wilayah Kabupaten Lamongan serta 1% berasal dari wilayah Jawa Timur.

Proporsi seperti itu tidak akan banyak mengalami pergeseran yang berarti sebab kendati mereka intens berinteraksi dengan orang luar tetap saja mereka akan kembali ke Balun bila mau memutuskan berumah tangga. Kenyataan seperti ini sudah turun temurun berlaku di sini sehingga jika ditemukan ada orang luar menetap di Balun kemungkinan paling besar hanyalah mereka itu menetap karena tugas atau karena dipinang orang Balun sendiri. Akan tetapi, mayoritas warga Balun memang menikah dengan sesama orang Balun. Seperti diungkapkan oleh A.Wy. (48 th.) seorang informan dan tokoh masyarakat Balun yang menetap hampir 20 tahun yang berasal dari Banyuwangi:

“Ada semacam kebanggaan tersendiri jika warga Balun menikah dengan sesamanya. Walaupun mereka itu tadinya sudah merantau

ke mana-mana, pulang ke kampung menikah di sini. Oleh sebab itu, jika mau ditelusuri suami atau istri mereka itu pasti ada pertalian darah yang tidak begitu jauh. Adat yang berlaku di sinipun beda dengan di sekitar Lamongan pada umumnya. Di Balun ini laki-laki yang dilamar perempuan. Dan satu hal lagi warga dusun Balun sangat pantang menikah dengan warga dusun Ngangkrik (walaupun satu desa) dan kemudian dibawa ke Ngangkrik. Sepanjang sejarah baru kurang dari lima orang yang melanggar itu, tetapi orang Ngangkriknya yang menetap di Balun”.

Meskipun akhirnya perubahan demi perubahan terjadi seiring dengan laju perkembangan zaman, tradisi semacam itu masih kuat mengakar di hampir semua lapis masyarakat, baik yang kurang berpendidikan ataupun yang sudah memperoleh pendidikan tinggi sekalipun. Seperti diungkapkan oleh M.T (35. th) sarjana IKIP dan seorang Sekretaris Desa:

“Bukan patokan berpendidikan tinggi atau tidak. Ini yang sulit sekali dijelaskan, mereka yang pernah kuliah dan mestinya punya banyak kesempatan berkenalan dengan orang-orang luar, ternyata juga tidak bisa dengan mudah meninggalkan adat semacam itu. Habis kuliah, lulus/putus di jalan, mereka bila menikah juga dengan sesamanya lagi.”

Dengan latar belakang semacam itu, sangatlah wajar jika Balun sebagai sebuah kesatuan komunitas sosial selain dipandang unik, juga sangat sulit kemungkinan memiliki warga lain di luar ‘*trah mbah Alun*’ apalagi etnis lain di luar suku Jawa. Karena itu hingga saat ini (1998) penduduk Desa Balun hanya bersuku Jawa betapun karena tugas warga ‘manca’ dari suku Batak pernah juga tinggal di sini.

E. Memahami Makna Solidaritas dan Dimensi Sosial

Dimensi kesadaran kolektif yang tercermin dalam kegiatan gotong royong dapat dilihat dari tingkat keterlibatan mereka berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan sosial. Semakin banyak kegiatan yang diikuti maka semakin kuat tingkat kesadaran kolektif yang mereka miliki. Sebaliknya semakin sedikit tingkat partisipasi mereka maka kesadaran kolektif mereka juga kurang. Penentuan tingkat kesadaran kolektif ini terlihat tidak saja pada aktivitas-aktivitas sosial tetapi juga yang

berdimensi ekonomi. Mereka yang terlibat atau berpartisipasi aktif sama sekali tidak menghiraukan mereka beragama apa. Dalam arti kegiatan sosial tersebut tidak hanya dimonopoli oleh pemeluk satu agama tertentu saja tetapi pemeluk semua agama yang ada. Sebagaimana diungkapkan oleh H. Atk. (55 th.) seorang informan dan tokoh masyarakat setempat:

“Warga Balun niku mboten athik mbedak-mbedaken. Pokok menawi enten tetanggi gadhah kajatan utawi deso ngawontenaken kegiatan hari besar ngoten, masiho tah mboten diundangi, wargo niku nggih saling mbantu sak kiyate”. (Warga Balun itu tidak membedakan . Kalaupun ada tetangga yang kerepotan punya pesta atau desa menyambut hari-hari besar pastilah dibantu semampunya).

Kesadaran mau terlibat dalam kegiatan semacam itu juga bukan atas dorongan dari pihak luar/ himbauan aparat, namun muncul sebagai panggilan hati nurani mereka sendiri. Sehingga mereka melakukannya dengan sukarela dan ikhlas. Prinsip utama mereka adalah apa yang terbaik dilakukan kepada sesama sebenarnya adalah apa yang terbaik untuk dirinya sendiri. Dengan berpedoman seperti itu, mereka amat menikmati kegiatan sosial yang diselenggarakan di mana pun tanpa perasaan enggan.

Pak Atmo⁷¹ mewakili perlakuan tersebut. Betapapun secara sosial ia pernah teralienasi sebagai korban sejarah bekas anggota PKI, tetapi

⁷¹Bukan nama sebenarnya adalah eks anggota PKI (70 thn) semasa tahun 1965, walaupun sekarang sudah mengaku Islam tetapi juga tidak taat shalat lima waktu. Pada medio September 1998 (bersamaan dengan waktu penelitian ini) ia mempunyai hajat menikahkan putrinya, tetapi kenyataannya hampir seluruh warga mau membantu dengan sukarela. Mereka tidak diupah, namun dengan penuh semangat mau mendirikan terop perhelatan, kuade penganten, memecah kayu bakar, mengambilkan air, meminjamkan kursi/meja, mendekor dan lain-lain persiapan pernikahan dari semua kalangan agama yang ada di sana. Kegiatan serupa yang memiliki kecenderungan berdimensi ekonomi adalah ‘soyo’ yang berarti memperoleh bantuan tenaga. Sebuah kegiatan yang melibatkan banyak orang untuk mengerjakan sawah atau tambak tanpa upah. Meskipun tidak ada sanksinya, mereka yang dimintai tolong dalam rangka ‘soyo’ ini tidak ada yang berani menolak. Justru mereka sangat bangga dan menghargai bila diajak ikut terlibat ‘soyo’ ini, sekalipun pada saat yang sama ada yang meminta bantuannya dengan upah tetap mereka tidak mempedulikan dan pasti akan memilih ikut soyo ini. Soyo adalah sarana agar tetap terpeliharanya perilaku saling memberi pertolongan untuk kegiatan produktif, dengan mengabaikan imbalan uang sebab di kemudian hari mereka juga akan mendapatkan perlakuan yang sama dari yang pernah mengundangnya dulu.

kenyataannya warga dan tetangganya pun tidak pernah menghiraukan itu lagi. Secara bersama-sama masyarakat Balun menampilkan rasa solidernya membantu meringankan beban ketika ada hajatan di rumahnya. Perlakuan yang diberikan kepada Pak Atmo bukanlah sesuatu yang istimewa, sebab kepada warga yang lainpun bila sedang mengalami kesusahan seperti itu pasti memperoleh sokongan dari mana-mana tanpa diminta.

Oleh sebab itu, untuk lebih jauh memperoleh deskripsi bagaimana bentuk solidaritas sosial itu ditampilkan warga Balun, tampak sekali tercermin pada persepsi responden terhadap kepemilikan pagar rumah, boleh tidaknya meminjam harta-milik tetangga dan tingkat pengenalan responden kepada warga lain. Mayoritas responden masih menganggap bahwa kepemilikan privat, tidak sepatutnya menjadi penghalang untuk tetap memelihara hubungan yang harmonis dalam satu komunitas sosial. Bahkan di kalangan umat Hindu ditemukan tidak seorang pun responden yang menolak jika harta-miliknya dipinjam tetangganya yang lain. Begitupun sebetulnya di kalangan umat Islam dan Kristen masing-masing hanya satu orang yang menyatakan tidak boleh barangnya dipinjam dari keseluruhan responden. Kondisi tersebut menurut A. Wy (40 th) yang sudah bertugas di sana sejak tahun 1979, lebih disebabkan kuatnya pemahaman bahwa asal usul warga Balun adalah dari satu benih yang sama. Lebih jauh ia menjelaskan:

“Jika mau meruntut ke persoalan yang lebih luas, tidak hanya kepada tiga hal itu saja. Apa yang menjadi persoalan satu warga jika berhadapan dengan orang luar (desa lain) itu seolah-olah juga menjadi persoalan bersama. Tidak ada pikiran, itu ‘kan hanya persoalanmu sendiri. Tidak dikenal itu di sini. Dan sama sekali tidak melihat persoalan itu dialami umat agama ini atau itu, asal warga Balun yang konon, katanya satu keturunan, semua serentak turut membantu”.

Begitupun terhadap kepemilikan pagar rumah. Kendatipun pagar rumah amat penting bagi perlindungan keamanan tetapi sebagian besar rumah mereka juga tidak terpagar secara permanen. Kenyataan itu menurut salah seorang responden dijelaskan sebagai sikap terselubung, agar tetangga/warga lain tidak merasa segan untuk saling mengunjungi kapanpun. Sebagaimana dijelaskan oleh Rs (52 th):

“Kulo kinten mboten awis mbangun pager niku. Kenging nopo penduduk taksih kathah sing remen kalih taneman luntas kangge pager, mbok bilih kulo kinten cik gampil sawunge. Tiyang tetangga niku mesthi mawon kraos sungkan, nek ajenge jagongan ngoten kedah thuthuk-thuthuk riyen, nembe sing gadah griyo medal. Lha nek mboten enten pagere lak saged jagongan sak wayah-wayah. Nggih mboten nyelaki pancen ten ngriki nggih sampun enten sing griyane dipager wesi” (Saya kira tidak mahal biaya membangun pagar itu. Tetapi mengapa banyak penduduk yang suka berpagar alami pohon luntas, perkiraan saya supaya mempermudah pergaulan. Pastilah orang merasa sungkan jika setiap kali akan ngobrol saja ketok-ketok pintu pagar, baru tuan rumah keluar. Jika tidak berpagar permanen, orang pasti mudah keluar masuk sewaktu-waktu. Betapapun begitu tidak juga diingkari kalau banyak juga rumah di sini yang sudah berpagar).

Jika demikian halnya, persoalannya bukan terletak kepada mengapa mereka tidak membangun pagar tetapi lebih kepada untuk apa mereka membangun pagar. Walaupun mereka menganggap bahwa pagar berfungsi sebagai benteng perlindungan terdepan dari gangguan pihak luar, prioritas warga semestinya membangun pagar terlebih dahulu sebab biaya untuk itu tidaklah terlalu mahal. Namun begitu amatlah berbeda jika dipahami bahwa kehadiran pagar bisa dianggap sebagai penghambat komunikasi lintas warga yang secara prosedural tidak praktis dan taktis. Selain itu menurut informan lain As (66 th), pagar rumah atau pekarangan itu seakan-akan mencerminkan warga desa yang terikat dalam sebuah paguyuban itu sudah mulai tersekat-sekat dalam kepemilikan lahan, yang ujung-ujungnya bila terjadi manuver intervensi teritorial akan amat riskan dan pasti menanggung implikasi yuridis. Lebih jauh ia mengatakan:

“Deso niku ciri utaminipun kados to, warginipun guyub, rukun, mboten dume, daleme (kolo rumiyen nggih) ageng-ageng saking kajeng jati model limas utawi doro kepeg, latareipun jembar thik mboten wonten pageripun. Pramilo menawi sonten mekaten kathah lare alit-alit sami obak sodor utawi jumpritan. Tiyang sepahipun sami jagongan. Lha ... menawi sak mangke dalem-dalem kathah ingkang sampun dipageri wesi utawi tembok, mbok bilih sami kemawon kaliyan daleme priyantun kutho ingkang kesenggol utawi suloyo sekedeik menawi ngukur sampun ndadosaken perkawis”. (Ciri desa adalah warganya harmonis, rukun, tidak mentang-mentang,

rumahnya (dulu) besar-besar dengan model bangunan *limas* atau *doro kepeg*, halamannya luas dan tidak berpagar. Di waktu sore banyak anak kecil bermain *obak sodor* dan *jumpitan*. Para orang dewasa bercengkerama. Tetapi jika sekarang banyak rumah yang sudah berpagar besi atau tembok, barangkali sama saja dengan rumah orang kota, bila sedikit saja terserobot sudah menjadikan perkara).

Dari perspektif seperti itu, ternyata warga jauh lebih memperhatikan apa fungsi laten pagar dibandingkan dengan fungsi manifestnya. Oleh sebab itu, perbandingan numeris antara yang membangun pagar/rumahnya berpagar dan yang tidak berpagar adalah 10 : 2 (84% :16%). Angka itu juga memberi gambaran betapa sisa-sisa model kepemilikan komunal dalam masyarakat tradisional-agraris masih kuat melekat di sana.

Demikian pula halnya dengan tingkat pengenalan warga terhadap warga lain. Jika di kota tetangga sebelah rumah saja tidak dikenal sungguh kontras dengan yang ditemukan di daerah pedesaan umumnya. Sebagian besar mereka saling kenal atau tahu meskipun jarak rumahnya dari ujung ke ujung. Rentang luas-sempitnya pengenalan warga kepada warga lain ini pula yang turut memengaruhi derajat seberapa besar rasa solidaritas sosial mereka terbangun. Sebab hanya dengan mengaitkan hal inilah akan diperoleh keterangan bahwa solidaritas itu mewujudkan di antara warga oleh karena terlebih dulu mereka sudah saling kenal, tidak saja sebatas RT/RW tetapi satu desa menyeluruh. Lingkup pengenalan demikian akan mempermudah komunikasi dan kerja sama dilaksanakan.

F. Memahami Solidaritas dalam Wilayah Praksis

Sebagai sebuah bentuk kerja sama, solidaritas bisa diekspresikan ke dalam beragam wilayah implementasi. Semakin bervariasi wilayah keterlibatan mereka dalam aktivitas-aktivitas kerja sama antarwarga, semakin menunjukkan besar-kecilnya tingkat solidaritas yang dimiliki.

Mayoritas warga Balun mengekspresikan aktivitas kebersamaannya sedikitnya di empat bidang kegiatan (keagamaan, sosial, seni dan perayaan desa). Masing-masing wilayah implementasi tersebut memiliki

spesifikasi kegiatan yang berbeda-beda. Sektor keagamaanpun terbagi atas tiga macam. Penganut agama Islam tanpa perasaan canggungpun dengan ikhlasnya mengundang tetangga kiri-kanannya yang berbeda agama Kristen dan Hindu untuk ikut kenduri *slametan*, *megengan*, *riyayan* (lebaran), *hakikah* atau *brokohan* (untuk mensyukuri bayi yang baru lahir) bahkan *tahlilan* orang meninggal. Mereka umumnya antusias menyambut undangan tersebut tanpa peduli mereka akan *merapalkan* doa yang bagaimana setelah sampai di sana. Begitupun dengan umat Kristen ketika mengadakan *biston* sebagai ucapan syukur atas keberhasilan anak atau anggota keluarganya maupun perayaan natal selain sesama Kristen yang diundang mereka juga mau berbagi dengan tetangga kiri-kanan yang beragama lain. Sementara Umat Hindu lebih terkoordinasi sebab perayaan-perayaan banyak ditempatkan di Pura, sehingga umat lain yang diundangpun umumnya lebih kepada perwakilan umat dari agama lain.

Di bidang sosial, musyawarah untuk mencapai kata sepakat baik di tingkat RT/RW sampai desa selalu memperhatikan kebersamaan antara tiga agama ini. Di setiap RT ada kegiatan koperasi RT, pengurus yang terbentuk selain berdasarkan kecakapan juga harus merepresentasi umat yang ada di wilayah tersebut, kecuali jika di wilayah itu hanya dihuni satu agama saja. Pembentukan struktur pengurus LMD/ LKMD atau (BPD/LKD) yang sangat strategis dalam pengambilan keputusan-keputusan tingkat Desa sangat memperhatikan heterogenitas komposisi, agar tidak dicap sebagai hasil keputusan kelompok mayoritas. Bahwa akhirnya perjuangan kelompok minoritas Hindu dan Kristen misalnya kalah, tidak membuat mereka kecewa tetapi dengan sepenuh hati didukung demi kejayaan desa. Betapapun dari segi kuantitas (terutama Hindu) sangat kecil, tetapi jika argumentasi yang dikeluarkan sangat rasional dan logis, kelompok mayoritas pun akan menyatakan setuju dan menerima. Seperti dijelaskan oleh Jml (65 thn.) demikian:

“Haalaa Pak, ten mriki niki nek saged nggegolakan ide ngoten sak esto mbok tiyang Islam niku menot mawon, mboten athik ngeten-ngeten. Cul .. niku koperasi RT kulo tanganane, sakesto sedoyo percados. Padahal kulo mboten gadhah nopo-nopo. Namung tekad maju mawon kaliyan tumindak pener.”
(Begitulah Pak, jika kita bisa menyakinkan gagasan biar orang Islam yang demikian banyak jumlahnya pasti ikut saja. Contohnya saat

Koperasi itu saya ambil alih, semua percaya. Padahal saya tak punya apa-apa, kecuali semangat dan berlaku jujur).

Pada ranah ini, sekurangnya ada dua kejadian penting yang berdimensi sosio-politis yang memicu munculnya keretakan solidaritas. *Pertama*, dalam pilkades tahun 1990. Pada saat itu hampir dapat dipastikan jika Giran yang calon Kristen (seorang guru SD) berhasil menjadi calon tunggal menggantikan M. Bati sebagai Kades untuk periode 1990-1998. Pilihan ini jatuh sebab semula Bati mencalonkan Sartono. Tetapi pada saat yang bersamaan kubu Islam yang dimotori H. Salim rival politiknya pada masa pilkades 1966 lalu turut pula menjagokan Suradi yang anggota Kodim Lamongan. Oleh sebab keduanya adalah anggota ABRI/TNI aktif, maka calon yang maju harus salah satu, tetapi karena tidak ada yang mau mengalah akhirnya keduanya tidak diizinkan atasan mereka.

Kekosongan itulah yang membuat Giran mantap tampil sebagai calon jadi. Namun tanpa terduga sebelumnya, kubu Suradi memajukan calon lain yang seaspirasi yakni Rochim. Pada saat inilah pertarungan menjadi tidak fair lagi, sebab isu yang dihembuskan adalah masalah perbedaan agama. Sebuah tema pembicaraan yang jarang menjadi bahan polemik. Namun, karena derasnya kubu Salim mencari dukungan massa, selain isu agama ditiupkan pula isu asal-usul. Terhadap isu kedua inilah, banyak suara mulai tersedot sebab kendati secara kualitas dan pengalaman Giran jauh lebih kapabel tetapi oleh sebab ia berasal dari luar daerah (Malang), pamornyapun mulai surut. Implikasinya adalah perolehan suara dua calon tersebut berselisih betapapun tidak jauh, yakni 55% : 45%.

Perimbangan suara tersebut karena Giran sendiri selain memperoleh dukungan suara Kristen dan sebagian Islam juga dari umat Hindu. Suara Hindu lebih baik diserahkan Kristen dengan pertimbangan sama-sama minoritas, dan lagi pula calon Kristen jauh lebih baik. Satu-satunya faktor penyebab kekalahan Giran adalah tidak dimilikinya garis keturunan satu 'cuk bakal'. Pasca peristiwa pilkades tahun 1990 tersebut, relasi antar-agama di Balun memasuki periode yang kurang kondusif akibat sentimen agama yang sempat dimunculkan oleh kubu Islam. Seiring dengan kekalahan itu pula calon Sekdes dari kubu Kristen

Prayitno pun mundur, sementara kubu Islam secara meyakinkan mencalonkan Mulyono yang lebih berhaluan Muhamadiyah.

Memulihkan relasi yang agak retak baik di tingkat elite desa maupun antarwarga, pihak Islam yang keluar sebagai pemenang baik Kades maupun Sekdes berusaha untuk melibatkan Giran dalam struktur LKMD serta aktivitas-aktivitas desa lainnya yang lebih aktif. Dengan cara demikian dukungan warga Kristen tetap bisa diberikan kepada Rochim demi penyelenggaraan pemerintahan selanjutnya.

Kedua, belum pulih kekecewaan warga Kristen dan Hindu akibat jagonya kalah dalam pilkades, sebuah *policy* tidak populer diambil lagi oleh Rochim yang merupakan hasil input dari Sekdes bersama H. Salim sebagai pihak yang pernah dikalahkan dan merasa termarginalkan selama pemerintahan Bati. Mekanisme pemilihan Juru Kunci makam mbah Alun direformasi dengan pretensi agar bisa menguntungkan satu agama tertentu (Islam) saja. Mekanisme penunjukan secara bergilir dari Islam ke Kristen kemudian Hindu untuk waktu satu tahun dianggap sudah usang dan tidak aspiratif lagi, karena itu hanya memberikan kesempatan pada dua agama non-Islam memperoleh hak yang sama atas makam tersebut. Sementara mereka tetap menyakini bahwa Mbah Alun adalah Islam, maka yang lebih berhak adalah umat Islam dulu. Meskipun dalam hal pengangkatan Juru Kunci versi Baru (model Kades Rochim) dipilih secara demokratis, dapat diperkirakan hasil akhirnya jika umat Kristen dan Hindu mustahil akan mengenyam jabatan Juru Kunci itu lagi. Ini tidak lain karena proses pemilihan yang langsung dipimpin Kepala Desa dilakukan melalui pemungutan suara dari masing-masing unsur masyarakat yakni anggota LKMD, LMD istilah kekinian BPD dan LKD, masing-masing ketua RT/RW, Danton Hansip, wakil dari Karang Taruna, PKK, unsur masyarakat lain serta dari aparat sendiri yang berjumlah 87 orang. Secara matematis,⁷² amat sulit bagi perwakilan Hindu dan Kristen bisa meraih posisi Juru Kunci itu lagi sebab perwakilan Hindu hanya 4 orang dan Kristen 16 orang, sisanya Islam jauh lebih besar yakni 67

⁷²Unsur masyarakat terdiri atas aparat (5 Islam, 2 Kristen, 1 Hindu), LMD 17 orang (Islam 12, Kristen 3 dan Hindu 2), LKMD terdiri 15 orang (Islam 12, Kristen 2, Hindu 1), Ketua RW 4 orang (2 Islam, 2 Kristen), Ketua RT 20 orang (7 Kristen, 13 Islam), Wakil Karang Taruna, Danton Hansip, PKK dan unsur masyarakat yang lainnya total keseluruhan yang berhak memilih 87 orang.

orang. Sedemokratis apa pun harus disadari bahwa kans untuk kedua perwakilan Hindu dan Kristen sudah tertutup. Belum lagi ada alasan lain bahwa yang cocok dan pantas menduduki jabatan itu hanyalah orang Islam karena bisa *merapalkan* doa-doa Islam, mengingat mayoritas pengujung makam adalah Muslim.

Berawal dari perubahan mekanisme pemilihan Juru Kunci yang sepintas demokratis itulah, yang kemudian membawa dampak mulai terganggunya relasi antarpemeluk umat yang berbeda tersebut. Pemulihan hubungan segera diupayakan agar keretakan hubungan itu mulai cair lagi yakni dengan melakukan kompensasi bahwa hasil pendapatan makam yang semula hanya dimiliki oleh sang Juru Kunci harus diserahkan ke Kas Desa sebesar 60 %, sementara sisanya menjadi hak milik sang Juru Kunci. Pemasukan sebesar 60% inilah yang kemudian didistribusikan ke masing-masing pemuka agama yang ada di Balun. Dengan cara demikian sedikit banyak ketegangan yang sempat muncul tersebut berhasil dieliminasi atau setidaknya direduksi sampai pada tingkat yang minimal.



Di depan GKJW (Gereja Kristen Jawi Wetan) Balun Lamongan pun Terpasang Ucapan Selamat Hari Nyepi untuk Umat Agama Hindu (Foto: *Dinas Kearsipan Daerah*)



Umat Kristen dan Islam pun Turut Ambil Bagian dalam Pembuatan Visual Ogoh-ogoh (Foto: *IDN Times Jatim*)



Proses Pengerjaan Ogoh-ogoh di Balun (Foto: *IDN News Jatim*)

Di bidang seni, kebersamaan jauh lebih bisa ditampilkan oleh sebab dimensi seni itu sendiri adalah lintas kepentingan dan agama. Setiap malam (meskipun tidak rutin) warga baik Islam, Kristen dan Hindu dengan rajin berlatih gamelan, kendati secara formal perangkat gamelan tersebut adalah milik umat Hindu. Melalui seni karawitan ini , meraka

bisa menjalin kebersamaan dengan penuh rasa saling menghargai. Jenis kesenian lain yang bisa dijadikan medium bersilaturahmi adalah pertunjukan wayang kulit dan *gambyongan*. Pada peristiwa-peristiwa demikian, mengedepannya rasa solider lebih karena digerakkan oleh semangat keseragaman motivasi dan orientasi dalam memberi apresiasi seni tersebut. Di samping itu, sisi lain yang tak terlupakan adalah mereka bisa *melekan/jagongan*, main gaple (kartu), bahkan minum-minum tanpa rasa canggung.

Di bidang perayaan desa, warga dengan penuh vitalitas dan semangat mengambil bagian sendiri-sendiri. Terutama sekali jika desa mengadakan perayaan Agustusan maupun Hari Jadi Kota Lamongan. Pada even yang terakhir tadi, Balun memiliki keterkaitan historis yang tak mudah dilupakan sehingga tanpa disadari wargapun selalu mempersiapkan diri jika ultah Kota Lamongan. Selain itu, wujud kebersamaan juga masih ditampilkan saat hari ‘sedekah bumi’⁷³ yang jatuh setiap Jumat Kliwon setelah masa panen pertama. Semua warga turut terlibat dalam kegiatan ini. Mereka merasakan bahwa kesuksesan acara syukuran desa ini adalah tanggung jawab seluruh warga Balun tanpa terkecuali. Sebagian kecil warga, khususnya umat Kristen enggan terlibat aktif dengan alasan larangan agama. Namun begitu, sebagian lainnya tetap mau berpartisipasi atas pertimbangan keterikatan dengan sejarah asal-usul desa yang tidak bisa dilupakan begitu saja.

Dengan demikian jelaslah bahwa iktikad warga untuk melakukan kooperasi demi meringankan beban sesama itu sudah ada dengan sendirinya di hati masing-masing warga. Kesadaran semacam itu sudah tumbuh sejak lama, bahkan jauh sebelum warga Balun ini terbagi ke dalam tiga agama.

G. Memahami Makna Solidaritas dan Penyelesaian Konflik

Warga sangat menyadari sesolid apa pun tingkat solidaritas itu terbangun, tetapi celah untuk terjadinya ketegangan bahkan

⁷³Pada perayaan ini, tidak saja warga Balun yang mensyukuri tetapi juga berasal dari warga dari wilayah lain seperti Lamongan, Deket, Glagah, Karangeneng, Turi, Cerme, Gresik bahkan dari Surabaya yang merasa memiliki hubungan darah dengan sebagai keturunan Sunan Giri.

kerenggangan relasi itu bisa terjadi kapan saja dan kepada siapa saja, baik untuk internal keluarga maupun dalam komunitas desa. Itulah sebabnya untuk mengantisipasi jika potensi terjelek itu muncul, harus sudah pula ditemukan model-model solusi masalah yang bisa diterima semua pihak. Instrumen penegakan hukum sengaja dihadirkan sebagai upaya preventif jika terjadi perselisihan yang menjurus terjadinya konflik. Tidak mengherankan, jika sebagian besar responden tetap ingin menyelesaikan masalah melalui medium solusi yang paling sederhana yakni jalur kekeluargaan. Institusi adat secara formal memang tidak ada, tetapi konvensi adat sebagai cerminan masih kuatnya nilai-nilai kebersamaan yang dijunjung tinggi warga masih utuh terpelihara. Meskipun sejak awal tahun 1970-an di setiap desa ada yang namanya Babinsa (Bintara Pembina Desa) yang bertugas untuk memonitor dan mengambil tindakan-tindakan represif bila terjadi konflik antarwarga maupun keonaran lain yang bersifat lebih besar, hampir-hampir tugas mereka tidak pernah menangani warga yang terlibat konflik tersebut. Seperti dijelaskan oleh Sy. (45 th) seorang informan dan Babinsa yang berdinis di Balun:

“Di sini warga meskipun beda agama, tetapi hampir-hampir tidak ada kasus konflik yang serius. Saya sendiri sudah dua kali tugas di sini, kenyataannya mereka rukun-rukun saja. Dulu tahun 50-an memang pernah ada kasus besar yakni konflik antara warga dengan aparat desa, tetapi saya kira ya hanya satu kali itu saja, setelah itu hingga saat ini, koq tidak ada ketegangan yang cukup menonjol”.

Kebenaran akan penilaian di atas diperkuat dengan besarnya cara kekeluargaan (80 %) sebagai alternatif penyelesaian konflik internal ataupun eksternal bila antarwarga ada masalah. Dan hanya satu persen yang membawa ketegangan dan konflik yang terjadi langsung ke polisi. Lainnya justru memilih alternatif yang lebih moderat yakni dimusyawarahkan dahulu di lingkungan RT/RW, jika masih ada ganjalan lalu dibawa ke tingkat dusun. Baru jika di sini masih metok, penyelesaian persoalan langsung dibawa ke Kepala Desa. Apalagi sebelum Rochim (Kades sekarang), Kepala Desanya adalah dari ABRI/TNI, tentu dirasakan betul bahwa jika masalah sudah sampai ditangani Kades M. Bati masalah itu cukup serius dan akan berakhir dengan rukun kembali.

Dominannya penyelesaian konflik yang ditempuh secara kekeluargaan tersebut, tidak pula diartikan bahwa warga tidak terlampau percaya kepada institusi resmi negara, tetapi lebih kepada kuatnya keyakinan bahwa lembaga keluarga masih bisa diandalkan dalam penyelesaian konflik yang muncul serta sebisa mungkin mencegah aib suatu keluarga diketahui orang lain. Sebagaimana dituturkan oleh H. A.G (55 th) seorang informan sekaligus tokoh NU setempat demikian:

“Nggih menawio saged sampun ngantos wirangipun keluarga piyambak, tiyang lintu sumerep. Awit tukaran puniko sakjanipun lak nggih mbabar wadi, pramilo kedah disidem lan dirembuk priipun langkung saenipun”
(Kalau bisa orang lain jangan sampai tahu sebab terjadinya konflik antarkeluarga sama dengan membuka aib sendiri, maka harus dicari solusi terbaik agar orang lain tetap tidak tahu).

Oleh sebab itu, dalam interaksi sehari-harinya warga lebih banyak menjaga diri dan tetap menjunjung nilai penghormatan kepada yang lainnya serta berupaya untuk terus meminimalisir terjadinya disharmoni relasi antarmereka. Hal yang menarik selama penelitian warga Balun khususnya para pemudanya terlibat pertengkar massal dengan warga desa tetangga oleh sebab main hakim seorang Hansip desa tersebut kepada warga Balun. Serentak pemuda dengan latar belakang agama yang berbeda-beda itu mendatangi desa tetangga tersebut dengan maksud menyelesaikan secara damai dan kekeluargaan, namun justru yang terjadi warga desa satu kampung itu menghilang satu hari satu malam, merasa takut jangan-jangan orang Balun itu menyerang mereka. Akhirnya para pemuda inipun pulang kembali dan persoalan kemudian diserahkan ke para pamong desanya.

H. Memahami Makna Ritual Keagamaan

Seperti telah sedikit disinggung di depan, kenyataan yang paradoksal yang ditemui dalam masyarakat Balun adalah meskipun total penduduk di sana mengaku beragama, namun mayoritas penduduk masih juga meyakini bahwa makam Mbah Alun memiliki sumber kekuatan yang lain. Kekuatan itu muncul dalam bentuk ketaatan-ketaatan irasional berupa kewajiban-kewajiban dan pantangan-pantangan yang harus dilakukan oleh masyarakat Balun. Jika dilanggar sekalipun bagi yang

tidak mempercayai sebenarnya juga tidak terjadi apa-apa, tetapi bagi yang amat meyakini adanya kekuatan tersebut mereka benar-benar merasa tidak punya nyali dan keberanian melanggar *wewaler* (norma) yang sudah turun temurun tersebut.

Oleh sebab itu, guna mengantisipasi munculnya sebuah *bala* (petaka) yang bisa terjadi kapan saja itulah, warga terstimulasi untuk selalu mengingat bahwa kehadiran makam itu harus diperingati secara bersama-sama. Mereka menyadari bahwa melalui makam itu warga Balun di satu sisi diuntungkan dengan banyaknya pendatang yang berziarah, itu berarti rezeki datang, tetapi di lain sisi warga juga harus terus mengingat bahwa makam itu jika tidak dirumat⁷⁴ dengan baik bisa mendatangkan celaka. Kesamaan memberikan persepsi terhadap makam itulah yang menggerakkan semua warga apa pun agamanya, untuk tetap menghormati makam dengan cara-cara yang terkadang secara logika sulit dinalar akal sehat.

Selain pantangan ada pula sejumlah kewajiban yang harus dipenuhi warga dalam rangka penghormatan tersebut, yakni sebagai berikut.

Empat jenis pantangan yang tidak boleh dilanggar.

1. Menyebut daun pisang kering yang sebetulnya *klaras* harus diubah dengan *krawit* sebab sebagai penghormatan kepada nama Panji Laras, implikasinya jika dilanggar selalu saja ada gangguan atau kemungkinan nasib sial/malang yang ditemui bagi yang menyebut sembarangan.
2. Memakai *Jarik Corak Udan Liris* implikasinya jika dilanggar akan selalu didatangi ular dan keluarga sakit-sakitan.
3. Memakai *Kloso Mendong* (batiknya lurik-lurik) implikasinya jika dilanggar anggota keluarga yang meniduri akan terkena penyakit.
4. Memelihara Anjing dan Kuda implikasinya jika dilanggar binatang-binatang piaraan itu akan cepat mati atau pihak pemilik selalu akan diliputi perasaan bosan.

⁷⁴Pengertian di-rumat jauh lebih luas dari sekadar dipelihara sebab dalam pengertian tersebut menurut sang Juru Kunci di sana adalah mengandaikan makam itu sebagai makhluk hidup. Artinya selain dibersihkan rumah tempat tinggalnya juga selalu diberi lampu, untuk penerangan serta diberi makan dan minum setiap hari.

Sementara itu, kewajiban yang harus dilaksanakan warga Balun adalah sebagai berikut.

1. Warga diwajibkan 'nyekar' ke *pesarean* (makam) dua kali setahun (sebelum turun ke sawah dan setelah panen).
2. Warga yang akan menikah wajib 'sowan' minta restu ke sana sebelum ke rumahnya Kades.
3. Warga jika menanggapi wayang kulit, dalang tidak boleh membelakangi *pesarean*.
4. Warga wajib menjaga batu-bata di sekeliling *pesarean*, dan tidak boleh menambah atau mengurangi apalagi membangun yang lebih baik.
5. Lampu *teplak* wajib dinyalakan setiap malam dan tidak boleh diganti dengan lampu listrik.

Hingga saat ini ternyata warga tetap menaati dan menghormati pantangan ataupun kewajiban yang berlaku tersebut.

Bukti ketaatan tersebut juga tercermin lewat pengakuan responden dalam kategori tidak penting (percaya) dijumpai hanya 2 orang (Kristen), 1 orang (Islam), sedangkan tidak seorangpun dari warga Hindu yang menyatakan tidak penting (percaya). Khusus untuk umat Hindu ini, ketaatan seperti itu juga bisa dikaitkan dengan isi ajaran agamanya untuk menghormati apa yang diistilahkan dengan *Desa Kala Patra* serta menjunjung tinggi warisan peninggalan leluhur sebagai wujud bakti mereka juga kepada Tuhannya.

Demikian pula bagi warga yang masih menganggap penting makam tersebut, bukan semata-mata sebagai wujud 'leluri' peninggalan historis tetapi lebih merupakan kekukuhan keyakinan warga bahwa kehadiran makam tersebut memang membawa rahmat dan berkah ke seluruh warga. Sebagaimana diungkapkan oleh Ms (55 th) seorang informan dan menjabat pula sebagai juru kunci makam:

"Mboten Islam, mboten Kristen, mboten Hindu, sedanten wargi mriki taksih pitados menawi pesarean mbah Sinare puniko kagungan kekiyatan lintu. Mboten wonten sing kuwantun nerak wewaler ingkang sampun turun temurun wiwit siyen kulo alit. Nggih wonten ugi ingkang nyobi-nyobi, nanging pungkasanipun nggih nyuwun sepunten ten mriki malih, amargi yogane sing bibar kawinan girap-girap terus awit sakderengipun

mboten sowan mriki rumiyen”. (Tidak Islam, Kristen atau Hindu semua masih mempercayai jika makam ini punya kekuatan lebih, dan tidak ada seorangpun yang berani melanggar sejak saya kecil dulu. Memang pernah juga ada yang mencoba tidak pergi ke sini sebelum menikah, apa hasilnya anak penganten tersebut ‘*girap-girap*’/ngomong sembarangan).

Pada dasarnya melalui pengakuan informan tersebut juga sangat jelas mengesankan jika momentum ritualistik secara sadar atau tidak telah mampu menjadi daya dorong menguatnya lekatan solidaritas di antara mereka. Persepsi seperti itu juga semakin diperkuat oleh keanehan-keanehan alam yang kerap terjadi di sekitar makam. Pohon tumbang, esok harinya tegak lagi. Mobil berhenti mendadak, meskipun mesin normal jika melewati jalan lingkar makam tidak izin dulu, pertunjukan wayang akan ada huru-hara jika tidak menghadap ke makam dan lain-lain adalah kejadian-kejadian tidak logis yang semakin memberi afirmasi kepada warga bahwa memang benar makam itu masih memiliki kekuatan gaib.

Betapapun secara nalar hal itu sulit dijelaskan berdasarkan parameter ilmu pengetahuan positif, tetapi karena realitasnya ada dan terbukti wargapun tidak berani melanggarnya. Oleh sebab itu, warga desa Balun memiliki perasaan dan tanggung jawab bersama bahwa apa pun yang menimpa salah satu dari warga adalah peringatan bagi semua untuk tidak melakukan pelanggaran serupa di kemudian hari.

MITOS MBAH ALUN DAN FAKTOR-FAKTOR PEMBENTUK SOLIDARITAS

A. Mbah Alun dan Mitos Pemersatu

Meskipun secara historis, siapa sebenarnya Ki Alun tersebut masih terus menjadi bahan perdebatan,⁷⁵ sebagai peletak dasar Desa Balun, keberadaannya sudah final. Ki Alun atau populer dengan sebutan Mbah Alun tetap diyakini dan dipercaya sebagai sosok leluhur mereka. Bahwa secara ilmiah masih ada perasaan ragu terhadap akurasi dan validitas data tentang jati diri ‘parampara’ Tumenggung Lamong ini, itu lain soal. Justru yang jauh lebih penting adalah persepsi dan keyakinan masyarakat jika sosok yang dimakamkan di tengah-tengah desa tersebut adalah benar yang mula pertama menghuni desa ini dan dihormati sebagai pemersatu warga hingga kini.

Terlepas dari masih pro dan kontranya hal tersebut, satu hal yang pasti bahwa siapapun yang mengaku sebagai orang Balun, baik yang

⁷⁵Sekurangnya sekarang ada dua versi yang beredar di masyarakat, sebab itu demi validitasnya berdasarkan keterangan dari Mulyono Taufik, S.Pd., (Sekretaris Desa Balun), pihak Pemerintah Kabupaten Lamongan di bawah koordinasi Drs. Mursyid (Camat Turi dan mantan Kabag Humas Pemda Lamongan) sejak tahun 1997-1998 juga masih terus melakukan penggalan data untuk menjawab secara lebih tepat tentang teka-teki Ki Alun atau mbah Alun ini. Tetapi hingga saat ini juga belum selesai. Wawancara 2 -10-1998. Uraian lengkap dapat dilihat lagi dalam setting penelitian.

masih tinggal di desa tersebut ataupun yang sudah bermigrasi ke daerah lain, rasa hormat mereka tetap tidak berubah. Oleh sebab itu, apa-apa yang sudah dipakemkan dalam sejumlah konvensi antara yang 'boleh' dan 'tidak boleh' sangat besar menjadi perhatian mereka. Mereka amat mempercayai jika melanggar akan mendatangkan *bala* dan jika mematuhi akan menerima rahmat.

Pola pikir yang kuat mengesankan nuansa primitif dan irasional itulah yang hingga saat ini masih tumbuh subur di sana. Sebab di satu sisi, masyarakat Balun mengklaim dirinya beragama namun di lain sisi mayoritas penduduk, masih menyakini bahwa makam tersebut masih memancarkan kekuatan lain. Sebuah realitas yang mengingatkan kepada praktik-praktik beragama secara animisme dan dinamisme.

Dalam rangka penghormatan kepada almarhum Mbah Alun itulah warga sepakat memperingati setiap hari Jumat Kliwon. Terpilihnya hari tersebut konon diyakini sebagai hari yang bertepatan dengan hari 'wetonnya'. Oleh sebab itu, dari pengakuan responden diketahui jika sebagian besar responden (68 %) menyatakan bahwa acara yang berlangsung setiap 36 hari itu penting dilaksanakan, minimal sekali dalam setahun warga wajib membawa 'korban' ke pesarean.

Memperhatikan penjelasan di atas, sangat terang terungkap bahwa sebenarnya keseragaman perihal penghormatan kepada makam mbah Alun yang diyakini sebagai peletak dasar berdirinya Desa Balun itulah yang turut memperkuat kekokohan solidaritas di antara mereka.

B. Mbah Bati: Pemersatu yang Menjelma

Konstelasi sosial politik yang tidak menentu, sekaligus terlibatnya seluruh aparat pemerintahan sebagai kader PKI pada tahun 1965, membuat warga Balun merindukan hadirnya seorang '*juru selamat*' yang bisa memulihkan kembali situasi normal dan aman yang pernah ada. Warga yakin walaupun sang juru selamat itu datang pastilah disertai tanda-tanda yang menakjubkan. Tanda itu bisa berupa pusaka ataupun

kemampuan lebih sebagai orang yang memang menerima ‘*wahyu kedaton*’ sebagaimana dikenal luas masyarakat Jawa mempersepsikan datangnya seorang pemimpin tersebut.⁷⁶

Kenyataan itulah yang terjadi. Tidak pernah terbayangkan sebelumnya, jika sepulang tugas dari kawasan Indonesia timur tahun 1960-an, Martin Bati harus menerima tanggung jawab yang lebih besar untuk mengamankan Desa Balun. Sebagai seorang bintang Angkatan Darat dengan pangkat Sersan, penugasan ke wilayah pengabdian nonmiliter diterimanya sebagai perintah atasan yang mutlak harus dilaksanakan. Itulah awal peristiwa Sersan Bati menunaikan tugas sebagai *carteker* Kepala Desa tahun 1965-1966 dan selanjutnya menjadi Kepala Desa penuh sejak tahun 1967.

Desa Balun yang pada tahun-tahun tersebut dikenal sebagai basis kekuatan ‘*palu arit*’ karena PKI sudah sedemikian jauhnya menguasai sendi-sendi kehidupan dari aparat desa hingga seluruh warganya, membuat tugas yang diemban Bati tidaklah ringan. Namun demikian, sebagai putra kelahiran desa setempat, penguasaan PKI tersebut dianggapnya sebagai tertimpanya warga desa oleh bencana politik. Karena itu harus segera ada pemulihan. Tugas terberatnya adalah mengembalikan kesadaran dari penganut ideologi atheis menjadi theis. Oleh karena itu, sangat diperlukan ketegasan sikap dan keberanian bertindak, agar situasi selekasnya bisa normal. Kebijakan diskriminatif sangat dihindarkan, sehingga perlakuan yang diberikan kepada seluruh rakyat sama semua, kendatipun mereka ada juga yang tergolong anggota keluarga dekat. Tidak adanya pengecualian atau perlakuan khusus untuk orang-orang tertentu yang terlibat itulah, kemudian yang membuat simpati warga bertumbuh dan merasa terlindungi tanpa membedakan.

Ketokohan Bati menghadirkan fenomena tersendiri. Sosok yang berperawakan kecil pada usia 40-an tahun saat itu (lahir tahun 1927) mendadak menjadi pribadi yang amat disegani bukan saja karena kedudukannya yang baru sebagai seorang Kepala Desa tetapi apa saja yang diperbuatnya selalu diikuti warga tanpa reserve. Perkembangan pesat agama Kristenpun juga tidak bisa dilepaskan dari statemen

⁷⁶Sartono Kartodirdjo, “Gerakan Protes dan Ketidakpuasan dalam Masyarakat Tradisional” dalam *Prisma* Vol.1 No.1 Januari 1977, hlm.. 42

publiknya yang menyatakan bahwa ia sudah berpindah dari agama Islam ke Kristen. Betapapun sudah diperingatkan jika keputusan yang diambil itu tidak lebih dari persoalan pribadi, namun sejak saat itu banyak warga yang mengikuti jejaknya.

Kekaguman warga kian menjadi-jadi, sebab pada saat yang bersamaan ada pertanda alam yang diklaim sebagai kekuatan magis hinggap pada dirinya. Pertanda tersebut berwujud keanehan air kolam di belakang rumahnya berkhasiat obat serta. menganggap Bati adalah ‘dukun tiban’ yang bisa mengobati berbagai penyakit. Mereka yang datang tidak hanya warga desa setempat tetapi juga berasal dari penduduk desa tetangga lain mencari pengobatan di sini dan sembuh. Fakta tersebut kian memperkuat dukungan spiritual kepadanya dan turut melegitimasi kekuasaan formal. Di hadapan warga, Bati bukan saja sosok pejabat administratif desa tetapi adalah ‘*wong linuwih*’ dan seorang tabib yang mumpuni serta sama sekali tidak membedakan siapa yang datang dan membawa apa.

Namun, begitu di satu sisi ia tampil dengan misi pelayanan karena secara tak terduga menerima ‘*kharomah*’ mampu memberi pengobatan nonmedis, tetapi di lain sisi dalam mengelola desa diperkenalkanlah pendekatan yang cenderung otoriter agar tercipta suasana disiplin dan pulihnya rasa aman. Saling curiga-mencurigai harus segera dieliminasi agar kebersamaan sebagai keturunan satu *trah* Mbah Alun terwujud kembali. Oleh sebab itu, kepada agama-agama yang ada tidak diperbolehkan adanya saling intimidasi maupun upaya insinuasi yang merugikan dan pada gilirannya hanya akan menciptakan disharmoni antarwarga. Pola relasi yang dibangun adalah membangun dan melindungi untuk semua. Itu pulalah alasannya, mengapa Bati yang Kristen bisa mengambil hati seluruh umat beragama di sana.

Strategi membangun dan melindungi untuk semua, diimplementasikan atas dasar prinsip tidak boleh ada yang satu memperoleh lebih dan yang lainnya memperoleh kurang. Jika desa memiliki aset satu harus pula bisa didistribusikan untuk kepentingan tiga agama yang ada, tanpa melihat sedikit banyaknya jumlah umat yang dimiliki.

Konsep pemikiran semacam itulah, tentunya yang membedakan Bati dengan Kadrin, Markawi, Rasiman ataupun Jomarjo dan Martin, para Kades ‘*dongkol*’ (mantan). Kendatipun pada masa pemerintahan

Kadrim dan Markawi sudah dikenal adanya agama kepercayaan Kawisnun dan Kejawen⁷⁷ yang cukup banyak pengikutnya tetapi tidak terpikirkan untuk membangun rumah pertemuan ibadah bagi kelompok ini ataupun pembangunan langgar untuk yang Islam secara permanen dan representatif. Justru yang terjadi adalah mereka baik yang Islam maupun penganut Kawisnun dan Kejawen dibiarkan beribadah ke mana-mana tanpa ada bimbingan dan perhatian dari pihak desa.

Keberhasilan Bati melaksanakan program dekomunisasi ke arah pembangunan spritual berdasarkan sendi-sendi kemajemukan agama secara kuantitatif juga bisa diukur dengan sedikitnya mereka yang harus wajib lapor (golongan C)⁷⁸ ke Koramil Kecamatan Turi yang hanya sebanyak delapan orang yakni Sampurno, Yusuf, Nitimeles, Ademo, Kasemo, Sunardi, Jitoya dan Rufi. Jumlah mereka yang dikenai wajib lapor yang relatif amat kecil dibandingkan dengan kenyataan bahwa mayoritas warga Balun pada tahun 1965 adalah penganut PKI sungguh menunjukkan komitmen yang tinggi dari sosok Bati untuk mau melindungi warganya dari cap yang sungguh tidak manusiawi tersebut. Dengan cap PKI ataupun tidak bersih lingkungan secara psikologis merupakan beban mental yang teramat berat, dan secara ekonomis amat potensial sebagai strategi penyumbatan hak memperoleh pekerjaan dan pendapatan yang layak sebagaimana diatur pada konstitusi negara Indonesia.

⁷⁷Di Balun pada tahun-tahun 1950-an sudah banyak pengikut ajaran Kawisnun dan Sapta Darma, tetapi karena tidak terkoordinasi dengan baik mereka secara periodik beribadah ke Kota Lamongan di bawah pimpinan Abu Roeslan. Sedang khusus untuk penganut di Balun dikoordinasikan oleh Saripan dan Joyongi, pada masa-masa itu Balun diperintah oleh Markawi dan diteruskan oleh Kadrim. Oleh sebab itu, tatkala Ranggalgik kemudian menyebarkan ajaran Buddha Jawi Wisnu sekitar tahun 1964-1965 mudah saja diterima. Apalagi kemudian aliran-aliran kepercayaan tersebut dilebur ke dalam agama Hindu yang memang diakui pemerintah. Wawancara dengan Mbah Kliwon (90 tahun, pengikut aliran Kejawen/ Sapta Darma yang masih hidup) pada tanggal 9-9-1998.

⁷⁸Berdasarkan Kepres No. 28 Tahun 1975 tentang Perlakuan terhadap Mereka yang Terlibat G.30 S/PKI Golongan C. Pasal 1 (b) menyebutkan bahwa golongan C adalah mereka yang terlibat secara tidak langsung dalam peristiwa pemberontakan G.30 S/PKI. Golongan C-1 adalah golongan C yang menurut antesenden yang ada, pernah terlibat dalam 'Peristiwa Madiun' ..., Golongan C-2 adalah golongan C yang menjadi anggota biasa organisasi massa terlarang yang seases dengan/ bernaung atau berlinggung di bawah bekas Pki, Golongan C-3 adalah golongan C yang bersimpati kepada G 30 S/PKI.

Kepemimpinan Bati yang bercorak otoritarianisme pada dasarnya lebih karena warisan sikap mental yang diperoleh selama menjadi tentara, sementara dalam hal manajemen pemeritahan sejak awal telah dikembangkan konsep '*distribution of power*' yakni tidak terjadinya monopoli kekuasaan hanya pada satu agama. Betapapun Bati seorang Kristen, perangkat pemerintahan juga dipegang secara berimbang sebagai representasi agama-agama yang ada di sana. Upaya ini tentu saja harus ditempuh agar tercipta keseimbangan dukungan publik baik dari kekuatan Islam, Hindu maupun Kristen sendiri. Itulah sebabnya ketika diperkenalkannya kebijakan yang agak berbau sensitif yakni juru kunci makam harus digilir untuk masing-masing agama selama dua tahunan, betapapun diprotes warga Islam dengan alasan yang dikubur adalah beragama Islam, tentu tidak pantas juru kuncinya beragama Hindu atau Kristen tetap saja tidak dihiraukan. Logika pengabaian/penolakan protes itu atas dasar penalaran bahwa makam Mbah Alun adalah aset desa, rezeki yang dihasilkan sebagai imbas kehadiran makam tidak boleh hanya dimiliki satu kelompok saja, semua kelompok masyarakat yang ada di Balun ini juga memiliki hak yang sama. Sayang, kebijakan yang baik tersebut dianulir oleh Rochim penggantinya, dengan memilih juru kunci makam melalui pemilihan yang secara implisit tidak mungkin lagi umat Kristen dan Hindu mendapat jatah pembagian rezeki karena mereka yang berhak memilih mayoritas adalah Islam.

Sebagai politisi Bati memang mengendalikan permainan politik yang amat cantik sebagai refleksi penghayatan penuh atas iman Kristiani yang mengajarkan tulus seperti merpati dan cerdas seperti ular. Untuk ekspose publik prinsip demi kepentingan semua tidak bisa ditawar-tawar lagi sebab dengan cara seperti itu dukungan politik rakyat akan diperoleh dan solidaritas antarwarga mudah terbangun. Tetapi mempertimbangkan agar porsi Kristen mendapat lebih, ia pun memainkan peran agar sebagian pos-pos strategis desa seperti carik (sekdes), senden (kasun) dan kaur-kaur harus dikuasai pejabat Kristen, sementara jabatan nonstruktural dan tidak strategis dibagi rata untuk Islam dan Hindu. Rekayasa politik semacam itu tidak banyak terbaca karena termanipulasi oleh alasan rasional praktis agar mudah dilaksanakan koordinasi.

Keberpihakan terselubung lain adalah penetapan terhadap tanah wakaf desa ke masing-masing agama. Mitos bahwa suatu saat dari dalam

pohon ‘wono wulung’ akan keluar keris (senjata keris) dan di depan makam akan ada ‘emas semangkok’ terus-menerus dihembuskan sebagai keanehan alam yang hanya orang tertentu yang kuat melaksanakannya, juga ditelan mentah-mentah oleh warga. Rakyat mudah sekali percaya terhadap hal-hal irasional tanpa kemampuan menganalisis sesuatu di balik mitos-mitos tersebut. Dengan memperlalat kebenaran mitos tersebut pihak Kristen akan mendapatkan tanah wakaf desa dibekas ‘wono wulung’ dan Islam mendapat jatah tanah persis di depan makam. Dilihat dari segi topografi justru yang diuntungkan adalah pihak Kristen karena struktur tanahnya yang agak tinggi sehingga tidak mudah tergenang banjir, sementara Islam pun mendapatkan tanah yang memadai tetapi lebih jelek karena posisinya berada di dataran agak rendah. Munculnya keris adalah identik dengan yang berhak tanah itu adalah Kristen dan emas semangkok sebagai simbol kubah masjid adalah tanah milik Islam. Legitimasi simbolik ini, sudah barang tentu tidak menimbulkan kecurigaan apa-apa sebab pelepasan tanahpun dilakukan setelah Hindu dan Islam terlebih dulu diberikan haknya, baru menyusul Kristen.

Sebagai pemegang otoritas tertinggi di desa, Bati juga sangat diyakini oleh warga sebagai *sesepuh* yang patut memperoleh penghormatan pertama baru kemudian makam mbah Alun. Wujud penghormatan itu diberikan warga dalam bentuk semua calon pengantin harus sowan terlebih dulu ke pemangku desa yakni Kades. Sesudah terlebih dulu ‘nyekar’ ke makam. Tanpa disadari perilaku seperti tersebut membuat seolah-olah ia telah melakukan upaya sistematis penaklukan emosi massa dan menempatkan dirinya sebagai kekuatan sentral. Bahkan menurut AG seorang informan mengatakan:

“Rumiyen-rumiyen sakenget kulo koq mboten athik sowan-sowanan datheng pak Inggi nek badhe akad nikah niku. Nanging duko nggih, sak bibare pak Bati niku ngasto Kades warga sami ngrumiyenaken sowan mriko. Mboten prakawis punopo-punopo, kulo kinten koq nyuwun gunging pangestu. Mbokbilih paro tiyang sepah sami enget menawi Pak Inggi enggal niku sampun paring slamet rikolo Gestok riyen” (Dulu-dulu tidak ada, namun setelah Pak Bati menjabat Kades, warga dengan sukarela pergi ke rumah beliau minta restu. Mungkin saja para orang tua masih ingat betapa Pak Bati sebenarnya yang menyelamatkan warga dari bencana Gestok dulu).

Kuatnya lebel bahwa sosok Batilah yang telah berjasa sebagai sang juru selamat Balun dari keganasan aksi balas dendam kekuatan pro Orde Baru dan kaum agamawan semakin mengokohkan dirinya sebagai pribadi yang teramat disegani. Kesan yang demikian tentunya kian mempertegas bahwa warga amat mudah diajak berpartisipasi sehingga kebersamaan kerja sama antarwarga yang berbeda-beda agama tersebut tidak sulit dilakukan. Dalam konteks demikian pantaslah Bati disebut sebagai *'solidarity maker'* yang amat berpengaruh.

C. Ideologi Pancasila sebagai Pendorong Solidaritas Formal

Sebagai satu kesatuan wilayah politik paling bawah, Balun memang tidak bisa lepas begitu saja dari pergolakan politik tingkat nasional. Runtuhnya Orde Lama di mana PKI sebagai penyokong kekuatan rezim tersebut, menciptakan situasi yang serba tidak menguntungkan. Terlebih berdasarkan TAP MPRS No. XXV/MPRS/1966 yang menetapkan PKI sebagai organisasi partai politik terlarang sangat berimplikasi terhadap keresahan massal. Oleh sebab Balun untuk kawasan Kabupaten Lamongan merupakan desa yang paling kuat basis massanya.

Seiring dengan itu, pemerintahan Orba mencanangkan Pancasila agar dikembalikan sebagai ideologi negara yang bisa memberi proteksi kepada semua agama maupun aliran politik yang ada. Karenanya pada saat itu, tidak ada pilihan lain kecuali negara (*state*) dengan otoritas politiknya menetapkan bahwa Pancasila harus bisa diterima oleh semua kelompok, oleh sebab nilai-nilai universalisme baik dalam konsep ketuhanannya maupun kemanusiaannya. Ikatan-ikatan ideologis yang hanya mengedepankan salah satu kepentingan, terbukti dengan upaya makar PKI harus segera dirombak untuk mau menerima Pancasila sebagai asas kehidupan bersama. Dalam konteks demikian Pancasila secara fungsional menjalankan perannya sebagai lem perekat masyarakat yang berlatar belakang majemuk tersebut.

Pada tataran mikro apa yang terjadi dalam konstelasi politik nasional, berimbas pula hingga kawasan pedesaan. Di Balun yang mayoritas sudah terdaftar baik pasif maupun aktif menjadi anggota PKI, hiruk pikuk mencari pegangan agama sendiri-sendiri. Lebih jauh dilukiskan H. Atk. tokoh garis keras penganut NU demikian:

“Kados-kados mboten pitados menawi Balun niku sing waune Islam masio tah abangan, sampun abrit sedanten. Saget diitung, namung pinten surup sing griyane mboten tempelan palu arit niku. Rumongso dumeh ngoten nek mpun ten nggriyane niku enten gambar utawi gendero palu-arit. Tiyang NU niku mpun ... tah mboten dianggep. Malah dimusuhi. Nanging pas bibar gestok niku, rame-rame nyopoti genderane piyambak lan sami ajrih, lajeng sami tumut agami-agami sing enten” (Seperti tidak percaya jika Balun yang semula Islam meskipun Islam Abangan, sudah menjadi merah semua. Hanya berapa yang masih bertahan. Bahkan mereka amat bangga kalau rumahnya ada gambar palu-sabit. Tetapi setelah peristiwa G-30 S/PKI tersebut, semua lari ketakutan mencari pegangan agama-agama yang ada).

Dalam situasi yang masih serba *chaos* tersebut, tugas utama aparat pemerintahan yang diwakili oleh *caretaker* Kepala Desa M. Bati adalah memperkenalkan ideologi Pancasila yang menemukan bentuk konkretnya dalam wajah keharusan untuk memeluk agama-agama yang diperkenalkan di Balun. Bagi negara ideologi Pancasila kemudian dipakai sebagai salah satu sumber legitimasi politik. Atau meminjam istilah L. Binder⁷⁹ dalam kondisi seperti itu terjadi perubahan sumber legitimasi politik dari yang transedental kepada yang imanen, dari sumber yang sakral kepada konsensus. Kekuasaan bersumber dan berdasarkan atas konstitusi.

Oleh sebab mendasarkan diri pada legitimasi konstitusi, maka dengan sendirinya harus memperoleh dukungan penuh dari rakyat. Tanpa partisipasi aktif warga negara, sudah barang tentu legitimasi tersebut ompong belaka dan identitas baru yang dipreskripsikan akan terbentukpun menjadi kabur. Sebab bagaimanapun warga negara menurut Keiichi⁸⁰ adalah manusia yang otonom, yang secara ideal merupakan manifestasi dari semangat kebebasan dan persamaan seorang warga republik. Warga negara adalah seorang manusia yang merdeka dan mempunyai harga diri, yang mampu secara efektif mengelola dan mempraktikkan kebijakan politik.

⁷⁹*Ibid.*

⁸⁰Matsushita Keiichi, ‘Citizen Participation in Historical Perspective,’ dalam J. Victor Koschmann, *Authority and Individual in Japan*, (Tokyo: University of Tokyo Press, 1978) hlm. 173.

Betapapun sebagai manusia yang merdeka dan memiliki pilihan-pilihan hidup, namun tetap harus disadari bahwa bumi pijak mereka adalah Indonesia yang secara ideologis meyakini adanya Tuhan. Oleh karena itu, kekuatan apa pun yang berupaya meniadakan kehadiran Tuhan harus dilenyapkan. Ideologi komunis bisa masuk bahkan dengan mudahnya menguasai aparat pemerintahan Balun, akibat diterbengkelainya pembinaan keagamaan. Tesis utama Marx yang mengatakan bahwa perubahan status sosial hanya bisa dilakukan melalui perjuangan kelas, tampak memperoleh pembenaran di sini. Berpuluh-puluh tahun lamanya mereka yang tergolong tuan tanah (kendati merasa masih satu *trah*) terus-menerus melakukan akumulasi kapital dan cenderung berperilaku eksploitir tidak bisa dicegah lagi. Kelas buruh tani di lain pihak, yang kenyataannya hidup sulit dan terlilit, ketika PKI masuk dengan menawarkan program '*landreform*' disambut dengan amat antusias, tanpa curiga sedikitpun jika yang menawarkan itu adalah partai atheis. Obsesi mereka hanyalah satu yakni terdistribusikannya tanah secara adil dan merata. Karenanya mereka pun tanpa ragu mau juga menjadi anggota BTI yang dipersenjatai, bila-sewaktu-waktu kelompok tuan tanah tidak mau membagi, mereka siap berjuang demi menaikkan status kelas dari buruh tani menjadi pemilik tanah. Seperti dijelaskan oleh H. At. seorang informan:

"Pripun mboten seneng, lha tiyang alit sing mboten gadhah sabin utawi tegalan diiming-iming badhe angsal sabin dum-duman mesti kepencut. Niko lho kawite tiyang Balun niku sami tumut PKI. Dasar kawruh agaminipun nggih dereng cekap, dospundi malih." (Bagaimana tidak senang, petani miskin akan mendapat pembagian tanah gratis. Pasti mereka tertarik. Itulah sebetulnya mula pertama mereka masuk PKI. Ditambah lagi pengetahuan agamanya memang belum banyak).

Ketegangan dan unjuk kekuatan (*show of force*) sudah terjadi di awal-awal tahun 1965. Polarisasi kekuatan terbagi atas kaum buruh dan tuan tanah. Pada saat-saat itu apa yang disebut dengan ikatan keturunan satu *trah* sudah terkelupas lem perekatnya. Mereka berubah menjadi dua faksi yang saling berhadap-hadapan. Pemicu utama situasi seperti ini adalah penawaran konsep keadilan yang sama sekali tidak mempertimbangkan nilai-nilai kebenaran hakiki yang ada dalam setiap agama. Nilai-nilai itu sudah tentu tidak ada karena dalam

doktrin Marxis-Lenin yang menjadi pokok ajaran PKI, keadilan hanya bisa dicapai dengan cara perjuangan kelas. Belum sampai ketegangan dan unjuk kekuatan tersebut berubah menjadi pertempuran frontal, meletuslah G-30 S/PKI yang pada gilirannya menyisakan dendam kesumat dengan modus pembantaian massal pengikut PKI di Balun.

Meskipun sangat singkat PKI menggarap massa pengikutnya untuk mengubah haluan politik dari semi agamis (sebab Masyumi dan NU juga sudah masuk sebelumnya) ke komunis, daya cengkeramnya amat hebat. Terbukti bahwa para pengikut ini tetap meyakini bahwa perubahan nasib tidak semata-mata ditentukan oleh kekuatan yang tidak tampak (transedental) tetapi justru lebih banyak ditentukan oleh kekuatan-kekuatan imanen, yang riil melalui perjuangan kelas. Upaya eliminasi ideologi komunis dan diubah ke dalam ideologi Pancasila, merupakan tugas amat berat periode pemerintahan M. Bati. Selain pada tataran rakyatnya masih banyak yang 'terbius' oleh provokasi dan janji-janji imajiner, dalam struktur pemerintahannya pun harus dibersihkan dari segala anasir yang berbau atheis ini.

Ideologi Pancasila kembali dipasang untuk merekatkan lagi faksi-faksi yang bertikai di masyarakat. Terlepas dari apakah mereka terpaksa atau mau menerima secara sukarela ternyata dalam kurun waktu menjelang Pemilu 1971, para pengikut partai berlambang palu-sabit ini sudah banyak yang melakukan pertobatan massal dengan mengikut agama-agama Islam, Kristen dan Hindu. Pancasila yang pernah teralienasi di era tahun-tahun pra 1965 kembali dikukuhkan sebagai kiblat ideologi dalam membangun kehidupan bermasyarakat.

Selain dalam rangka ideologisasi Pancasila yang hampir sepenuhnya sukses selama masa pemerintahan M Bati sebagai representasi kekuatan negara juga berhasil melakukan hegemonisasi bahasa. Bahasa dijadikan komoditas yang harus dikonsumsi secara seragam oleh seluruh warga melalui proses penataran P4, Pola Pendukung 17 jam dan Pola 45 jam. Proyek nasional ini bahkan nyaris sempurna bisa dimplementasikan di Balun karena kebijakan tak tertulis bahwa jika mau urusan-urusan administratif lancar harus bisa menunjukkan sertifikat penataran di samping yang bersangkutan ditemui tak bercacat dan tak bercela. Secara spesifik istilah terakhir tersebut memiliki pengertian bahwa warga tidak boleh terlalu banyak menuntut (protes) kepada aparat desa. Ini juga berarti bahwa ruang kritik dan kontrol sama sekali tidak diberikan

tempat. Sebab jika diberikan kelonggaran hadirnya kritik dan kontrol itu berarti sama saja dengan membuka bopeng sendiri serta menurunkan kredibilitas negara (penguasa) di hadapan rakyatnya.

Dalam konteks seperti itu Balun pada masa pemerintahan M. Bati, pada dasarnya didesain tidak untuk melaksanakan daulat rakyat dalam arti rakyatlah yang memiliki kedaulatan penuh agar bisa memunculkan aspirasi arus bawah yang sesungguhnya. Namun yang terjadi adalah kekuasaan dijalankan dengan berporoskan pada satu tangan yakni Bati sendiri. Begitupun Rochim penggantinya, betapapun masih muda juga memperalat ‘*power*’ yang dimiliki sebagai senjata pamungkas dalam pengambilan keputusan-keputusan politik yang strategis. Partisipasi rakyat dalam arti sesungguhnya seperti pengertian Myron Weiner⁸¹ mengalami pemasungan. Kehendak rakyat tidak terwakili dalam bentuk hadirnya keputusan-keputusan politik yang memihak mereka. Kasus penunjukan siapa yang harus menjadi juru kunci makam mbah Alun, penetapan anggaran belanja desa, penggunaan bantuan pemerintah yang tidak transparan, pelepasan aset desa, instruksi harus memilih Golkar dalam pemilu adalah beberapa contoh kasus yang sama sekali mengabaikan daulat rakyat yang suaranya harus didengar.

Aspek kesakralan filosofi nasional tercermin dalam upaya pengamanan agar Pancasila bukan sekadar dihafal tetapi bisa diimplementasi dalam kegiatan nyata. Jika Bellah menyebut dengan istilah ‘*civil religion*’ untuk praktik-praktik kebersamaan yang melibatkan komunitas yang pluralistik, dalam skala mikro hal yang sama terjadi di Balun ini. Penataran P4 disertai dengan simulasi dan kegiatan kebersamaan yang konkret dalam wujud perayaan bersama ‘bersih desa’ atau ‘ritual Jumat Kliwonan’ adalah indikasi bagaimana peran negara sebagai suprastruktur masyarakat mengonstruksi sebuah bangunan sosial yang berbasiskan pluralitas, tetapi memiliki ketaatan penuh akan pentingnya simbol pemersatu yakni Pancasila.

⁸¹Myron Weiner menyebut tiga aspek dari partisipasi. *Pertama*, adalah tindakan termasuk tindakan verbal bukan hanya sikap atau perasaan subjektif. *Kedua*, kegiatan itu keluar dari kehendak warga negara. Tindakan-tindakan yang diwajibkan atau dipaksakan tidak digolongkan dalam partisipasi. *Ketiga*, partisipasi mengandaikan adanya pilihan. Mobilisasi paksaan tidak dapat disebut partisipasi. Lihat Otoy Oesman (eds.) ‘*Pancasila*’ hlm. 151.

Bagi masyarakat Balun sendiri, sosialisasi nilai-nilai Pancasila tidak lebih dari sekadar nasionalisasi lebel untuk nilai-nilai lokal yang sebenarnya sudah lama ada dan hidup di masyarakat. Sebab itu kegiatan yang berbau penataran, simulasi atau indoktrinasi dan sejenisnya dapat dimengerti sebagai upaya negara memerankan fungsinya dalam kerangka mengamankan filosofi nasional dalam tertib administratif negara.

D. Memahami Makna Mobilitas Sosial

Meskipun masyarakat Balun hidup di kawasan pedesaan, tidak berarti mereka terisolasi dari perkembangan yang terjadi di dunia luar. Penetrasi informasi seakan meresap kepada setiap sum-sum tulang warga di sini. Akses informasi didapatkan tidak hanya melalui kontak langsung karena sering melakukan bepergian ke wilayah lain, tetapi juga dibantu dengan kemajuan teknologi komunikasi seperti radio, televisi, surat kabar dan bahkan telepon.

Gambaran betapa mereka amat dekat dengan sarana telekomunikasi modern semacam itu, tampak terlihat pada tingkat kepemilikan atas benda-benda tersebut. Diketahui bahwa hanya satu persen (1%) warga di sana yang mengaku tidak memiliki baik pesawat televisi maupun radio. Namun, begitu tidak juga bisa dikatakan bahwa mereka tidak pernah mendengar radio atau melihat televisi, tetapi kebutuhan akan informasi dan hiburan sudah cukup dipenuhi dengan '*mendompleng*' milik tetangga mereka.

Sementara itu, bagian yang terbanyak adalah mereka yang minimal memiliki satu alat komunikasi yakni televisi (64%) dan yang mempunyai radio sebanyak 57%. Sementara yang tidak memiliki televisi 36% dan yang tidak memiliki radio 42 %. Untuk jumlah yang terakhir ini bisa terjadi kenyataan memiliki televisi tidak memiliki radio atau memiliki radio tetapi tidak memiliki televisi atau bisa juga memiliki kedua-duanya. Tetapi pada prinsipnya warga Balun memang mengaku bahwa kehadiran benda-benda pandang-dengar (audio-visual) tersebut sangat penting. Sebagaimana diungkapkan oleh Gr. (45 th.) seorang pendidik dan tokoh agama Kristen setempat:

“Sepertinya warga Balun ini benar orang desa, tetapi dalam hal memiliki benda-benda elektronik seperti tv, radio, tape bahkan kulkas segala sudah bukan barang yang aneh. Yaa cuma mereka

kadang-kadang sudah puas memiliki sebagai kebanggaan dan tidak sebagai kebutuhan. Banyak juga di sini yang punya telepon, tapi .. ya jarang bunyi. Bahkan ada yang cuma setiap bulannya bayar uang langganan saja, karena tidak pernah dipakai”.

Apa yang dikemukakan oleh Gr. tersebut, bukan sekadar hasil amatan belaka tetapi benar diakui pula oleh beberapa aparat desa bahwa realitas semacam itu tidak salah.

Dari data tampak jelas bahwa kepemilikan televisi yang mencapai 64% untuk sebuah masyarakat desa sedikit banyak akan memberi sumbangan terjadinya proses perubahan pola pikir dan pola perilaku sehari-hari. Kondisi demikian sangat erat kaitannya jika secara langsung dihubungkan dengan tingkat penyerapan informasi yang disajikan media televisi kepada mereka dalam bentuk berapa lama mereka setiap harinya menyaksikan siaran tersebut.

Berdasarkan data yang ada warga justru sebagian besar (64 %) menghabiskan waktu antara 1-3 jam setiap harinya di depan pesawat televisi, besar kemungkinan baik langsung atau tidak, mereka akan mendapatkan informasi positif sekaligus negatif. Berbekal pengetahuan seperti itu tentu akan berpengaruh terhadap seberapa jauh respons yang bisa diberikan masing-masing individu dalam menghadapi setiap perkembangan yang terjadi, dibandingkan dengan mereka yang justru menghabiskan waktu 4 dan 5 jam tetapi jumlahnya sedikit. Betapapun begitu bagi mereka yang tidak punya pesawat televisi tersebut ternyata tidak semuanya mengaku tidak menonton televisi, sebab di antara mereka juga ada yang ingin melihat media audio-visual secara langsung meskipun lewat televisi tetangga. Jika demikian halnya, persoalan haus informasi dan hiburan tidak semata-mata milik orang yang sudah memiliki televisi tetapi juga menimpa mereka yang sebetulnya secara psikologis sudah menginginkan namun secara ekonomis belum memungkinkan.

Berbeda dengan kepemilikan media televisi yang relatif mahal harganya, kuantitas mereka yang hanya memiliki radio ternyata lebih kecil (42%). Jumlah tersebut tentu mengherankan sebab selain harga pesawat radio sangat murah secara ekonomis, juga menguatkan asumsi bahwa mereka seakan tidak merasa peduli terhadap arus informasi yang berkembang di luar diri mereka. Akan tetapi, justifikasi semacam itu, menurut Smt. (45 th.) tidak benar sepenuhnya, sebab mereka yang

punya televisi belum tentu sekaligus punya radio begitupun sebaliknya. Kenapa? Pertimbangan mereka lebih cenderung bersifat teknis belaka yakni apa yang sudah diberitakan di televisi biasanya sama dengan di radio, demikian pula bagi mereka yang tidak punya televisi juga menilai informasi di radio sama juga di televisi. Dan menu acara yang dianggap sebagian besar warga sangat penting adalah siaran berita menyusul kategori hiburan dan lainnya.

Alasan mengapa mereka umumnya hanya menghabiskan waktu relatif sedikit baik dalam melihat televisi dan mendengarkan radio adalah berkait dengan jam kerja mereka. Meskipun mereka mayoritas adalah petani, etos kerja mereka sangat dikendalikan oleh spirit bagaimana menghargai waktu yang ada. Setelah seharian bekerja yang dimulai dari pagi hari (pukul 05.00), setelah pulang tidak ada lagi kesempatan banyak untuk ‘jagongan’ saja, apalagi jika sedang musim panen ikan mereka sudah turun ke tambak antara pukul 04.00, agar ikan sudah bisa dipasarkan pukul 6 pagi.

Selain media radio dan televisi, sarana komunikasi dan informasi cetak berupa surat kabar dan majalah juga sudah merambah wilayah ini. Kendati untuk media yang terakhir ini masih bersifat komplementer. Namun demikian, mayoritas memang masih didominasi oleh mereka yang tidak membaca Koran. Sementara itu mereka yang cukup peduli atau berargumentasi bahwa membaca koran/media pastilah terselip informasi tertentu yakni dengan cara mengombinasi antara membaca rutin dengan kadang-kadang.

Terhadap bagaimana media cetak tersebut diperoleh? Warga ternyata memiliki jawaban yang beragam. Ironisnya kendati ada yang mengaku setiap harinya membaca media cetak (koran/majalah) tidak satu pun di antara mereka yang berlangganan secara pribadi. Bagi mereka yang mengaku membaca media tersebut diperoleh melalui tiga cara yakni pinjam tetangga termasuk di dalamnya membaca di kantor desa atau menemukan ada orang membawa koran, kemudian dipinjam dan yang mengaku bisa membeli eceran sendiri.

Sementara itu, mobilitas warga dapat juga diketahui dengan mendapatkan informasi seberapa sering warga melakukan bepergian ke luar desanya. Sering-tidaknya mereka melakukan kontak dengan warga di luar desanya tentu pula akan berpengaruh terhadap sosialisasi nilai-nilai baru yang muncul dan berkembang di masyarakat setempat.

Mayoritas warga Balun memang memiliki tingkat mobilitas yang tinggi untuk melakukan bepergian ke luar desanya. Hal ini disebabkan karena tuntutan pekerjaan yang mereka tekuni menghendaki hal demikian di mana kebanyakan dari mereka bekerja sebagai buruh/kuli, pedagang, tukang ataupun yang lainnya di sekitar wilayah Kota Lamongan. Ini dilakukan semata-mata sebagai upaya mereka menghargai waktu ketika, masa menunggu panen ikan/padi sehingga tidak ada waktu yang sia-sia tanpa hasil apa-apa. Intensitas bepergian mereka termasuk tinggi untuk ukuran masyarakat desa, di mana ada yang rutin melakukan bepergian 5 kali/minggu, dan bahkan di antara mereka malah setiap hari melakukan bepergian yang umumnya dengan maksud kerja/dagang.

Ternyata diperoleh gambaran bahwa seberapa sering mereka melakukan bepergian, banyak ditentukan oleh kegiatan rutin yang mereka lakukan dan berkait dengan lokasi kerja sambilan mereka di Kota Lamongan atau di wilayah lainnya. Semangat untuk tidak mau dicap sebagai penganggur sangat kuat melekat pada warga Balun. Itulah sebabnya kecenderungan warga Balun berorientasi pekerjaan sejenis tersebut sangat tinggi. Jika ada yang menjadi 'lijo' (pedagang sayur/ikan) maka ibu-ibu banyak yang meniru jadi lijo. Begitupun jika ada yang jadi buruh/kuli, ramai-ramai warga Balun memilih jenis pekerjaan tersebut. Mengapa? Menurut As (65 th.) tidak lain itu disebabkan karena dimensi sosio-kultural yang melatarbelakanginya. Falsafah 'alun'/ombak kuat secara tak disadari melekat kepada setiap insan warga di sini. Inti falsafah tersebut mengajarkan bahwa tidak ada ombak tersebut yang saling berlawanan atau sendiri-sendiri, jika arahnya ke utara pasti semua ke utara begitupun sebaliknya. Secara praktik itulah yang terjadi di Balun.

Oleh karena itu, intensitas bepergian masyarakat Balun langsung atau tidak memang berkait dengan jenis pilihan pekerjaan yang dilakukan yang didasari oleh falsafah hidup yang melatarbelakanginya tersebut. Wilayah yang paling banyak dituju oleh warga, adalah sekitar wilayah kabupaten Lamongan saja (71%). Kenyataan seperti ini juga menggambarkan bahwa pada dasarnya mereka tidak mau pergi jauh-jauh dengan keluarganya yang ada di desa. Perkembangan atau peristiwa apa saja yang terjadi di luar desanya akan dengan segera bisa terinformasikan di desa ini secara langsung. Begitu pula sebaliknya warga Balun juga

terikat secara moral untuk terus mengetahui apa pun perkembangan yang terjadi di desanya.

Perspektif lain yang bisa dielaborasi mengapa mereka melakukan mobilisasi horizontal demikian disebabkan latar belakang stratifikasi sosial-ekonomi yang tidak imbang. Kaum kelas bawah (petani dan buruh) selain secara tanpa sadar diperlakukan tidak adil oleh elite ekonomi maupun politik, mereka juga introspeksi diri jika tidak diimbangi dengan etos kerja yang kuat maka gap kaya-miskin akan tetap lebar. Kondisi demikian tercipta akibat ulah kaum atas memonopoli akses kesempatan kerja. Namun, di pihak lain upaya mencari kerja ke luar desa juga bisa diinterpretasi sebagai strategi protes agar kaum pemilik modal yang ada di desa tersebut tidak mendapatkan buruh yang cukup untuk pekerjaan sehari-harinya. Sebagai sebuah bentuk perlawanan sosial ternyata apa yang secara terselubung dilakukan oleh kaum kelas bawah tersebut secara positif terantisipasi dan segera direspons oleh kaum pemilik modal.

Selain wilayah di sekitar Kabupaten Lamongan, Kota Surabaya ataupun kota lain di Jawa Timur sangat minim dikunjungi, sebab selain letaknya jauh dari desa tersebut, pertimbangan lain yang dijadikan alasan adalah tidak memungkinkannya mereka bisa bertemu dengan keluarga dan tetangganya setiap hari. Padahal dalam konteks bermasyarakat dan yang mengedepankan saling kebersamaan antarwarga tingkat intensitas pertemuan langsung adalah hal yang prinsip dipercayai oleh warga Balun. Itulah sebabnya, kendati jaringan telepon sudah masuk sejak awal 1990-an, komunikasi di antara mereka tetap mengadakan model komunikasi konvensional '*person to person*' sehingga wajar jika dalam sebulan pesawat telepon warga tersebut banyak juga yang tidak pernah berdering.

MEMAKNAI KESADARAN KOLEKTIF KOMUNITAS PLURAL

A. Kesadaran Kolektif Komunitas

Dimensi kesadaran kolektif dapat dilihat dari tingkat keterlibatan mereka berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan sosial-keagamaan. Semakin banyak kegiatan yang diikuti maka semakin kuat tingkat kesadaran kolektif yang mereka miliki. Sebaliknya semakin sedikit tingkat partisipasi mereka maka kesadaran kolektif mereka juga kurang/tipis. Penentuan tingkat kesadaran kolektif ini terlihat tidak saja pada aktivitas-aktivitas kerohanian bagi para pemeluknya, tetapi lebih berdimensikan lintas agama. Di mana dalam satu kegiatan sosial tidak hanya dimonopoli oleh pemeluk satu agama tertentu saja, tetapi pemeluk semua agama yang ada. Seperti dituturkan oleh H. Atk. (55 th.):

“Warga Balun niku mboten athik mbedak-mbedaken. Pokok menawi enten tetangga gadhah kajatan utawi deso ngawontenaken kegiatan hari besar ngoten, masiho tah mboten diundangi, wargo niku nggih saling mbantu sak kiyate”. (Warga Balun itu tidak membedakan. Kalaupun ada tetangga yang kerepotan punya pesta atau desa menyambut hari-hari besar pastilah dibantu semampunya).

Dengan demikian, jelaslah bahwa iktikad warga untuk melakukan kooperasi demi meringankan beban sesama itu sudah ada dengan

sendirinya di hati masing-masing warga. Kesadaran semacam itu tumbuh sejak lama, bahkan jauh sebelum warga Balun ini terbagi ke dalam tiga agama. Mayoritas informan mengaku bahwa mereka terlibat dalam banyak kegiatan sosial dan tak satu pun yang dinyatakan memiliki keterlibatan sosial kurang.

Dilihat dari jenis pekerjaannya maka hampir seluruh informan menyatakan bahwa mereka dalam rangka melakukan aktivitas sosialnya memiliki sekurangnya satu-dua pekerjaan pokok. Akan tetapi, meskipun mereka memiliki satu-dua jenis pekerjaan inti, dalam kesehariannya ternyata pekerjaan-pekerjaan ‘sambilan’ juga dijalankannya. Hal demikian mengindikasikan bahwa satu jenis pekerjaan tidak identik dengan kemampuan warga yang terspesialis. Seperti terungkap dari penjelasan Smt. (45 tahun), seorang informan yang juga sebagai Kaur Kesra:

“Lha kados kulo niki, masiho tah sampun dados pamong, kulo nggih taksih tani lan ugi menawi wonten objekan nggih dados makelar. Pokokipun mboten setunggal. Lha pripun mangke nek gagal. Dadose nggih kedah ngrangkep-ngrangkep, awit tiyang ing mriki nggih ngoten sedanten”. (Lha seperti saya begini, meski sudah menjadi aparat desa tetap juga mau bertani dan kalau ada kesempatan berdagang/makelar. Pokoknya pekerjaan itu tidak satu, sebab bagaimana kalau gagal, yaa terpaksa merangkap-rangkap. Habis, warga di sini hampir semua juga begitu).

Dorongan mereka memiliki rangkap pekerjaan sebenarnya bukan semata-mata tuntutan ekonomi agar cukup memenuhi segala kebutuhan hidup, melainkan lebih didasarkan realitas historis dan alamiah. Sejak dulu mereka memang tidak terbiasa bekerja dalam satu bidang tertentu, tetapi dituntut oleh lingkungan untuk bisa pula melakukan pekerjaan-pekerjaan lain di luar bidangnya. Sebagaimana dituturkan oleh Jml. (65 tahun) seorang informan yang juga adalah Kaur Pembangunan dan tokoh agama Hindu:

“Menawi mung damel nedho lan nyandang ngoten nggih kulo niki turah-turah. Hasil saking sawah ganjaran mawon pun mboten ngentekaken, kulo tedho kalih tiyang estri kulo. Ngoteno tiyang estri kulo niki nggih mboten purun mendel kemawon ten nggriyo, mben enjing nggih ten peken sadayan iwak. Wangsul-wangsul sampun siyang. Mangke nek ten nggriyo nggih wonten mawon sing dicendak” (Kalau sekadar untuk makan dan

pakaian saja, orang seperti saya ini ya cukup berlebih. Hasil dari sawah ‘benkok’ saja tidak menghabiskan kalau dimakan dengan istri. Meskipun demikian, istri tidak mau tinggal di rumah, tetap saja ke pasar jualan ikan setiap hari. Pulang sudah siang, begitupun masih ada saja yang dikerjakan sepulang dari pasar).

Meskipun secara administratif pihak laki-laki tercatat selaku kepala keluarga dan sudah memenuhi segala kebutuhan rumah tangganya dengan pekerjaan inti maupun sambilan, istri juga tidak mau berdiam diri saja, tetapi merasa dituntut untuk aktif dalam kegiatan-kegiatan tertentu, agar waktu yang ada tidak hilang sia-sia.

B. Hukum Represif

Pelaksanaan dan penegakan hukum, bila terjadi perselisihan atau ketegangan-ketegangan antarwarga yang menjurus terjadinya konflik, sebagian besar informan tetap ingin menyelesaikan secara kekeluargaan. Institusi adat secara formal memang tidak ada, tetapi konvensi adat sebagai cerminan masih kuatnya nilai-nilai kebersamaan yang dijunjung tinggi warga masih utuh terpelihara. Meskipun sejak awal tahun 1970-an di setiap desa ada yang namanya Babinsa (Bintara Pembina Desa) yang bertugas untuk memonitor dan mengambil tindakan-tindakan represif bila terjadi konflik antarwarga maupun keonaran lain yang bersifat lebih besar, hampir-hampir tugas mereka tidak pernah menangani warga yang terlibat konflik tersebut. Seperti dijelaskan oleh Sy. (45 th):

“Di sini warga meskipun beda agama, tetapi hampir-hampir tidak ada kasus konflik yang serius. Saya sendiri sudah dua kali tugas di sini, kenyataannya mereka rukun-rukun saja. Dulu tahun 50-an memang pernah ada kasus besar antara warga dengan aparat desa, tetapi saya kira ya hanya satu kali itu saja. Pasca ‘65, koq tidak ada ketegangan yang cukup menonjol”.

Penilaian yang hampir sama juga dikemukakan oleh ibu janda Rm. (73 th):

“Nopo ten mriki niki nek enten ngoten-ngoten niku, nggih langkung saenipun dirembuk sareng. Tapi kula enget-enget mboten nate enten kedadosan, sing ngantos direpotaken ten polisi” (Apa ... tidak ada kejadian aneh-aneh seperti itu. Kalaupun ada yang berselisih pasti diselesaikan dengan kekeluargaan. Tapi saya kira belum ada itu kejadian yang sampai dilaporkan ke polisi).

Kebenaran akan penilaian di atas diperkuat dengan tidak ada satupun pengakuan dari responden yang menyatakan, bahwa jika di antara mereka ada konflik akan langsung dibawa ke kantor polisi. Paling jauh mereka mengadukan persoalan kepada Kepala Desanya. Apalagi sebelum Rochim (Kades yang menjabat pada saat riset dilaksanakan), Kepala Desanya adalah dari TNI, tentu dirasakan betul bahwa jika masalah sudah sampai ditangani Kades M. Bati masalah itu cukup serius dan akan berakhir dengan rukun kembali.

Dominannya penyelesaian konflik yang ditempuh secara kekeluargaan tersebut tidak pula diartikan bahwa warga tidak terlampau percaya kepada institusi resmi negara, tetapi lebih kepada kuatnya keyakinan bahwa lembaga keluarga masih bisa diandalkan dalam penyelesaian konflik yang muncul serta sebisa mungkin mencegah aib suatu keluarga diketahui orang lain. Sebagaimana dituturkan oleh ibu janda Rm (73 th) demikian:

“Nggih menawio saged sampun ngantos wirangipun keluargi piyambak, tiyang lintu sumerep. Awit tukaran puniko sakjanipun lak nggih mbabar wadi, pramilo kedah disidem lan dirembuk pripun langkung saenipun” (Kalau bisa orang lain jangan sampai tahu, sebab terjadinya konflik antarkeluarga sama dengan membuka aib sendiri, maka harus dicari solusi terbaik agar orang lain tetap tidak tahu).

Oleh sebab itu, dalam interaksi sehari-harinya warga lebih banyak menjaga diri dan tetap menjunjung nilai penghormatan kepada yang lainnya serta berupaya untuk terus meminimalkan terjadinya disharmoni relasi antarmereka.

C. Tingkat Individualitas

Gambaran yang bisa ditangkap untuk mengetahui tingkat individualitas informan adalah kepemilikan pagar rumah, boleh tidaknya meminjam harta-milik tetangga dan tingkat pengenalan responden kepada warga lain. Mayoritas informan masih menganggap bahwa kepemilikan privat, tidak sepatutnya menjadi penghalang untuk tetap memelihara hubungan yang harmonis dalam satu komunitas sosial. Bahkan di kalangan umat Hindu ditemukan tidak seorang pun responden yang menolak jika harta-miliknya dipinjam tetangganya yang lain. Begitupun sebetulnya di kalangan umat Islam dan Kristen masing-masing hanya satu orang

yang menyatakan tidak boleh barangnya dipinjam dari keseluruhan responden. Kondisi tersebut menurut Adi Wiyono (40 th) yang sudah bertugas di sana sejak tahun 1979, lebih disebabkan kuatnya pemahaman bahwa asal usul warga Balun adalah dari satu benih yang sama. Lebih jauh ia menjelaskan:

“Jika mau meruntut ke persoalan yang lebih luas, tidak hanya kepada tiga hal itu saja. Apa yang menjadi persoalan satu warga jika berhadapan dengan orang luar (desa lain) itu seolah-olah juga menjadi persoalan bersama. Tidak ada pikiran, itu ‘kan hanya persoalanmu sendiri. Tidak dikenal itu di sini. Dan sama sekali tidak melihat persoalan itu dialami umat agama ini atau itu, asal warga Balun yang konon, katanya satu keturunan, semua serentak turut membantu ”.

Begitupun terhadap kepemilikan pagar rumah. Kendatipun pagar rumah amat penting bagi perlindungan keamanan, sebagian besar rumah mereka juga tidak terpagar secara permanen. Kenyataan itu menurut salah seorang responden dijelaskan sebagai sikap terselubung, agar tetangga/warga lain tidak merasa segan untuk saling mengunjungi kapanpun. Sebagaimana dijelaskan oleh Rs (52 th):

“Kulo kinten mboten awis mbangun pager niku. Kenging nopo penduduk taksih kathah sing remen kalih taneman luntas kangge pager, mbok bilih kulo kinten cik gampil sawunge. Tiyang tetangga niku mesthi mawon kraos sungkan, nek ajenge jagongan ngoten kedah thuthuk-thuthuk riyen, nembe sing gadah griyo medal. Lha nek mboten enten pagere lak saged jagongan sak wayah-wayah. Nggih mboten nyelaki pancen ten ngriki nggih sampun enten sing griyane dipager wesi” (Saya kira tidak mahal biaya membangun pagar itu. Tetapi mengapa banyak penduduk yang suka berpagar alami pohon luntas, perkiraan saya supaya mempermudah pergaulan. Pastilah orang merasa sungkan jika setiap kali akan ngobrol saja ketok-ketok pintu pagar, baru tuan rumah keluar. Jika tidak berpagar permanen, orang pasti mudah keluar masuk sewaktu-waktu. Betapapun begitu tidak juga diingkari kalau banyak juga rumah di sini yang sudah berpagar).

Jika demikian halnya, persoalannya bukan terletak kepada mengapa mereka tidak membangun pagar, tetapi lebih kepada untuk apa mereka membangun pagar. Kalaupun mereka menganggap bahwa pagar berfungsi sebagai benteng perlindungan terdepan dari gangguan pihak luar, maka prioritas warga semestinya membangun pagar terlebih

dahulu sebab biaya untuk itu tidaklah terlalu mahal. Namun, begitu amatlah berbeda jika dipahami bahwa kehadiran pagar bisa dianggap sebagai penghambat komunikasi lintas warga yang secara prosedural tidak praktis dan taktis. Selain itu menurut responden lain As (66 th), pagar rumah atau pekarangan itu seakan-akan mencerminkan warga desa yang terikat dalam sebuah paguyuban itu sudah mulai tersekat-sekat dalam kepemilikan lahan, yang ujung-ujungnya bila terjadi manuver intervensi teritorial akan amat riskan dan pasti menanggung implikasi yuridis. Lebih jauh ia mengatakan:

“Deso niku ciri utaminipun kados to, warginipun guyub, rukun, mboten dumeh, daleme (kolo rumiyen nggih) ageng-ageng saking kajeng jati model limas utawi doro kepeg, latareipun jembar thik mboten wonten pageripun. Pramilo menawi sonten mekaten kathah lare alit-alit sami obak sodor utawi jumpritan. Tiyang sepahipun sami jagongan. Lha ... menawi sak mangke dalem-dalem kathah ingkang sampun dipageri wesi utawi tembok, mbok bilih sami kemawon kaliyan daleme priyantun kutho ingkang kesenggol utawi suloyo sekedeik menawi ngukur sampun ndadosaken perkawis”. (Ciri desa adalah warganya harmonis, rukun, tidak mentang-mentang, rumahnya (dulu) besar-besar dengan model bangunan limas atau doro kepeg, halamannya luas dan tidak berpagar. Di waktu sore banyak anak kecil bermain obak sodor dan jumpritan. Para orang dewasa bercengkerama. Tetapi jika sekarang banyak rumah yang sudah berpagar besi atau tembok, barangkali sama saja dengan rumah orang kota, bila sedikit saja terserobot sudah menjadikan perkara).

Dari perspektif seperti itu, ternyata warga jauh lebih memperhatikan apa fungsi laten pagar dibandingkan dengan fungsi manifestnya. Oleh sebab itu, perbandingan numeris antara yang membangun pagar/rumahnya berpagar dan yang tidak berpagar adalah 10 : 2 (84% :16%). Angka itu juga memberi gambaran betapa sisa-sisa model kepemilikan komunal dalam masyarakat tradisional-agraris masih kuat melekat di sana.

Demikian pula halnya dengan tingkat pengenalan warga terhadap warga lain. Jika di kota tetangga sebelah rumah saja tidak dikenal sungguh kontras dengan yang ditemukan di daerah pedesaan umumnya. Sebagian besar mereka saling kenal atau tahu meskipun jarak rumahnya dari ujung ke ujung. Sebanyak 74% responden menyatakan bahwa mereka kenal satu desa (yang meliputi dua dusun), 15% menyatakan

kenal satu dusun dan hanya 11 % yang kenal di lingkungan RT/RW-nya saja.

Data tersebut secara jelas memberikan petunjuk bahwa dalam masyarakat desa, saling kenal satu sama lain adalah satu hal yang penting. Sebab dengan saling kenal-nya di antara mereka akan mempermudah komunikasi dan lancarnya kerja sama dalam aktivitas sosial tertentu.

D. Konsensus Terhadap Pola-pola Normatif

Kenyataan yang paradoks yang ditemui dalam masyarakat Balun adalah meskipun total penduduk di sana mengaku beragama, mayoritas penduduk masih juga meyakini bahwa makam mbah Alun memiliki sumber kekuatan yang lain. Kekuatan itu muncul dalam bentuk ketaatan-ketaatan irasional berupa kewajiban-kewajiban dan pantangan-pantangan yang harus dilakukan oleh masyarakat Balun. Jika dilanggar sekalipun bagi yang tidak mempercayai sebenarnya juga tidak terjadi apa-apa, bagi yang amat meyakini adanya kekuatan tersebut mereka benar-benar merasa tidak punya nyali dan keberanian melanggar *wewaler* (norma) yang sudah turun-temurun tersebut.

Bahkan menurut As (66 th) dijelaskan ada empat jenis pantangan yang tidak boleh dilanggar, yaitu sebagai berikut.

1. Menyebut daun pisang kering yang sebetulnya *klaras* harus diubah dengan *krawit* sebab sebagai penghormatan kepada nama Panji Laras. Implikasinya jika dilanggar selalu saja ada gangguan atau kemungkinan nasib sial/malang yang ditemui bagi yang menyebut sembarangan.
2. Memakai *Jarik Corak Udan Liris*. Implikasinya jika dilanggar akan selalu didatangi ular dan keluarga sakit-sakitan.
3. Memakai *Kloso Mendong* (batiknya lurik-lurik). Implikasinya jika dilanggar anggota keluarga yang meniduri akan terkena penyakit.
4. Memelihara Anjing dan Kuda. Implikasinya jika dilanggar binatang-binatang piaraan itu akan cepat mati atau pihak pemilik selalu akan diliputi perasaan bosan.

Sementara itu, kewajiban yang harus dilaksanakan warga Balun adalah sebagai berikut.

1. Warga diwajibkan ‘nyekar’ ke *pesarean* (makam) dua kali setahun (sebelum turun ke sawah dan setelah panen).
2. Warga yang akan menikah wajib ‘sowan’ minta restu ke sana sebelum kerumahnya Kades.
3. Warga jika menanggapi wayang kulit, dalang tidak boleh membelakangi *pesarean*.
4. Warga wajib menjaga batu-bata disekelilingi *pesarean*, dan tidak boleh menambah atau mengurangi apalagi membangun yang lebih baik.
5. Lampu *teplok* wajib dinyalakan setiap malam dan tidak boleh diganti dengan lampu listrik.

Hingga saat ini ternyata warga tetap menaati dan menghormati pantangan ataupun kewajiban yang berlaku tersebut.

Bukti ketaatan tersebut juga tercermin lewat pengakuan responden dalam kategori tidak penting (percaya) dijumpai hanya 2 orang (Kristen), 1 orang (Islam) sedangkan tidak seorangpun dari warga Hindu yang menyatakan tidak penting (percaya). Khusus untuk umat Hindu ini memang berkaitan dengan isi ajaran agamanya untuk menghormati apa yang diistilahkan dengan *Desa Kala Patra* serta menjunjung tinggi warisan peninggalan leluhur sebagai wujud bakti mereka juga kepada Tuhannya.

Demikian pula bagi warga yang masih menganggap penting makam tersebut, bukan semata-mata sebagai wujud ‘*leluri*’ peninggalan historis, tetapi lebih merupakan kekukuhan keyakinan warga bahwa kehadiran makam tersebut memang membawa rahmat dan berkah ke seluruh warga. Sebagaimana dijelaskan oleh Ms (55 th) seorang juru kunci makam:

“Mboten Islam, mboten Kristen, mboten Hindu, sedanten wargi mriki taksih pitados menawi pesarean mbah Sinare puniko kagungan kekiyatan lintu. Mboten wonten sing kuwantun nerak wewaler ingkang sampun turun temurun wiwit siyen kulo alit. Nggih wonten ugi ingkang nyobi-nyobi, nanging pungkasanipun nggih nyuwun sepunten ten mriki malih, amargi yogane sing bibar kawinan girap-girap terus awit sakderengipun mboten sowan mriki rumiyen”. (Tidak Islam, Kristen atau Hindu semua masih mempercayai jika makam ini punya kekuatan lebih, dan tidak ada seorangpun yang berani melanggar sejak saya kecil

dulu. Memang pernah juga ada yang mencoba tidak pergi ke sini sebelum menikah, apa hasilnya anak penganten tersebut ‘*girap-girap*’/ngomong sembarangan).

Hal yang sama juga ditemukan pada tingkat kepercayaan mereka terhadap upacara ritual ‘Jumat Kliwonan’. Sebagian besar responden (97 %) menyatakan jika acara yang berlangsung setiap 36 hari itu harus dilaksanakan, minimal sekali dalam setahun warga wajib membawa ‘korban’ ke pesarean. Dan hanya tiga orang (2 Kristen, 1 Islam dan 0 Hindu) yang menyatakan bahwa kegiatan ritual itu tidak penting. Di antara 10 kali ‘Jumat Kliwonan’ dalam setahun tersebut memang tidak semuanya ramai, tetapi yang paling meriah adalah bulan Oktober (sebelum masa tanam ikan/padi) dan bulan Maret-April (setelah panen dilakukan).

Beraneka ‘*kajat-kabul*’ yang mereka bawa ke sana antara lain:

1. agar panennya berhasil;
2. agar ketemu jodoh;
3. agar sakitnya sembuh;
4. agar dagangannya/usahanya laris dan maju;
5. agar keluarganya rukun;
6. agar suami/istri yang ‘*purikan*’ (bertengkar) cepat kembali;
7. agar dapat ‘*buntutan/nalo*’ (sewaktu masih ada SDSB dulu, begitupun sekarang masih ada juga yang ingin menang dalam judinya);
8. agar tidak menemui nasib sial, dan lain-lain.

Betapapun begitu untuk tidak semakin mengaburkan keyakinan mereka kepada agamanya masing masing, secara keras diperingatkan di makam tersebut oleh pihak juru kunci untuk tetap meminta segalanya kepada Tuhan Yang Maha Kuasa, sebab bagaimanapun makam tidak akan memberi apa-apa.

Adapun peserta kegiatan ritualistik tersebut selain dari Balun dan Ngangkrik juga datang dari desa-desa lain yang terbagi dalam dua ‘kloter’.⁸² Kloter pertama mereka berasal dari daerah selatan Balun,

⁸²‘Kloter’ ini adalah istilah kelompok terbang untuk musim haji, tetapi secara mudah diadopsi oleh para peserta upacara ritualistik “Jumat Kliwonan” tersebut. Mengapa digunakan istilah tersebut, alasannya untuk mempermudah pengistilahan

yakni Lamongan, Tikung, Sukobendu, Benjeng, Balongpanggang, Cerme, Gresik bahkan Surabaya. Mereka datang umumnya pada bulan Oktober (sebelum musim tanam ikan/padi). Kloter kedua berasal dari sebelah barat, timur dan utara Desa Balun yang meliputi, Kalitengah, Turi Deket, Glagah, Nginjen, Laren, Sedayu dan di sekitar DAS Bengawan Solo. Mereka datang setelah masa panen, sebagai wujud ungkapan syukur mereka atas panen yang mereka lakukan. Namun, begitu pembagian tersebut bukanlah harga mati, bisa jadi terjadi lintas waktu konvensi. Untuk itu tidak ada sanksi apa-apa.

Sementara itu, khusus untuk warga Balun, umumnya mereka tidak turut merayakan di kedua 'Jumat Kliwon' akbar tersebut. Pilihan waktu mereka agak fleksibel, sebab bisa dalam Jumat Kliwon kapan saja, asal turut memberi sesaji/nyekar sekali dalam setahun. Pertimbangan lain menurut DS (51 th) mantan Juru Kunci, lebih didasarkan pemikiran memberi kesempatan kepada mereka yang rumahnya jauh-jauh serta memberi rasa nyaman kepada tamu yang sampai-sampai berjumlah 3.500-4.000 orang. Sesaji/korban persembahan yang mereka bawa terbagi atas dua yakni berupa:

Persembahan wajib:

- sebungkus bunga (bisa dibawa dari rumah atau membeli di dalam pesarean);
- uang (selain untuk beli karcis Rp300,- juga secara wajib-sukarela artinya wajib melempar ke seputar 'punden' tetapi dengan jumlah yang tidak ditentukan).

Persembahan kajat-kabul:

- Bila usahanya/panen atau cita-citanya terpenuhi, mereka secara sukarela membayar nazar berupa seperangkat alat dapur, tumpeng dan sejumlah uang tertentu/tidak mengikat.
- Keluar dari 'punden' setelah mengikuti doa yang dipimpin sang Juru Kunci, umumnya mereka melempar uang recehan kepada anak-anak yang berada di luar pagar pesarean.

Terlepas dari dimensi ekonomi yang mengiringi kegiatan ritualistik tersebut khususnya bagi pendapatan kas desa, bagi warga Balun sendiri

saja sebab yang datang ke sini memang banyak juga yang sudah pergi haji tetapi tetap juga rajin 'nyekar' ke pesarean ini.

kendatipun sudah diajari untuk tidak terlampau mempercayai bahwa makam Mbah Alun/Sinere itu punya kekuatan lain akan mental dengan sendirinya. Justru yang berkembang kemudian adalah pemahaman jika orang luar saja mempercayai bahwa makam itu menyimpan kekuatan magis, kenapa selaku warga Balun sendiri tidak mempercayai.

E. Keterlibatan Komunitas dalam Menghukum

Pentingnya penegakan aturan dan hukum secara baik disadari sepenuhnya oleh warga Balun sebagai pilar utama terselenggaranya mekanisme kehidupan sebuah sistem sosial. Itulah sebabnya penyimpangan dan pembelotan yang dilakukan salah satu anggota dari komponen pembentuk sistem sosial baik secara langsung ataupun tidak akan mengganggu kinerja gerak sistem yang sudah padu (*integrated*) tersebut. Oleh karena itu, tidak banyak pilihan yang ditawarkan agar sistem yang sudah lama berjalan itu terhindar dari pengeroposan-pengeroposan lebih jauh. Pilihannya pun terpaksa kepada dua hal keluar dari sistem atau kembali sebagai komponen penopang sistem seperti sedia kala. Bahkan menurut Sp (57 th) yang juga seorang pamong, desa akan jauh lebih beruntung ditinggalkan salah seorang pembuat onar daripada seluruh kampung merasa tercemar oleh perbuatan satu orang. Lebih jauh ia menjelaskan:

“Wonten paribasan anak polah bopo kepradah. Tegese, menawi mboten lepat mbok bilih mekaten, wonten reribet alit nggih sami ditangani keluarga piyambak nek saged, nanging nek keluarga piyambak kuwangkalan mbobilih langkung saeipun nyuwun tulung tetanggi, menawi tetanggi mboten sagah nggih kedah desa. Amargi nopo, saged kemawon jalaran tumindake setunggal wargi ingkang laku bedang, sedoyo wargi kampung katut-katut. Ing mriki nggih nate kedadosan mekaten, nanging sakniki sampun tobat” (Ada peribahasa, anak berulah, orang tua yang tak tahu apa-apa terbawa-bawa. Jika memang keluarga tidak sanggup menangani barangkali desapun perlu ambil alih. Kenapa? Karena, akibat ulah seorang warga yang menyimpang, bisa berdampak kepada rusaknya citra desa secara keseluruhan. Di sini pernah terjadi. Tetapi sekarang sudah bertobat).

Oleh sebab itu, pemberian hukuman menurut tata aturan yang telah disepakati bersama oleh seluruh warga adalah penting. Tidak saja itu akan membuat warga yang bakal melakukan deviasi sosial

berpikir berlipat kali tetapi juga akan menumbuhkan kesadaran kolektif dalam diri warga agar bukan karena takut sanksi jika mereka bertindak menyimpang melainkan lebih karena rasa hormat dan taat kepada kesepakatan bersama. Warga pun sepakat tidak ada diskriminasi perlakuan, jika memang salah tindakan kuratif yang perlu ditempuh adalah pemberian hukuman. Namun, begitu, masih pula disadari dalam sebuah komunitas sosial yang tradisionalistik dan masih menjunjung tinggi rasa toleransi kepada sesama anggota warga, hukum yang berlakupun bukan yuridis-formal *an-sich*, tetapi ada pula kompromi-kompromi yang bisa ditempuh terlebih dulu. Pihak yang terakhir ini, pastilah memberikan pendapatnya tidak setuju jika pelaku pelanggaran itu langsung dihukum. Upaya rehabilitasi jauh lebih penting daripada sekadar pemberlakuan *punishment*. Sebagaimana diungkapkan Gr. (50 th):

“Saya sendiri kurang sependapat jika seseorang yang berlaku menyimpang/selingkuh langsung diberi hukuman. Patut dilihat apa latar belakangnya, apa motivasinya. Itu penting. Jika sudah tabiatnya, *nggih monggo sak kerso*. Tetapi jika ada faktor lain, misalnya disebabkan salah satu pasangannya kurang greget atau apa “.

Pendapat dari seorang moralis tingkat desa yang kebetulan juga banyak mendalami agama itu, mungkin saja akan tidak diterima mayoritas warga yang lain. Tetapi paling tidak ia juga bisa menjadi representasi kelompok yang memang perlu menimbang dalam-dalam untuk sebuah kesepakatan lama yang berlaku dalam masyarakat pada konteks kekinian.

Dalam dimensi ini diperoleh gambaran bahwa tidak seorang informanpun yang menyatakan diri tidak membutuhkan pertolongan orang lain. Keseluruhan responden baik Islam, Kristen, dan Hindu secara simultan mau bekerja-sama dan bahu membahu dalam menyelesaikan tugas ‘*kesrakatan*’ (hajatan atau musibah) yang dihadapi oleh para tetangganya. Bahkan mereka yang hanya mendengar saja, bila ada orang kesusahan tanpa diberitahupun dengan kesadaran sendiri mau juga memberi pertolongan. Lebih jauh dijelaskan oleh H. Ag. (52 th.):

“*Hallaa Pak, ten mriki niki masio mboten enten titir, woro-woro menawi sampun kpireng mbokbilih tetangginipun wonten ingkang kesrakatan utawi reribed punopu mekaten, mboten tiyang sepah mawon nemanipun ugi sakiyeg-saikoproyo sami paring pitulungan supados*

kaweratanipun tetanggi punika enggalo rampung” (Di sini ini yaa, meskipun tidak ada undangan atau kabar, jika sudah mendengar kalau tetangganya kena musibah ataupun hajatan mereka tua-muda dengan sukarela bersama-sama memberi pertolongan agar kesusahan tersebut cepat selesai).

Kebiasaan semacam itu tidak baru saja muncul tahun-tahun terakhir (setelah pecah menjadi tiga agama besar) tersebut, melainkan sudah sejak dulu saat masih satu agama namun dengan berbagai aliran kepercayaan yang telah ada saat itu. Diferensiasi kereligiuitas tidak merupakan halangan bagi mereka untuk turut memberikan pertolongan kepada yang tertimpa *kesrakatan*. Daya dorong yang menstimulasi perilaku empati tersebut lebih dikarenakan dimensi solider kemanusiaan serta persamaan mereka yang *se-cuk bakal* dulunya. Bahwa dikemudian hari ternyata mereka menganut garis ideologi politik ataupun agama bukanlah persoalan yang terus-menerus harus saling dikonfrontir.

Meskipun masyarakat Balun ini secara umum hidup di kawasan pedesaan tetapi pemahaman mereka tentang kesehatan bercorak modern. Hal ini terbukti bahwa jika ada anggota keluarga atau sang responden sendiri yang mengalami sakit mereka lebih mempercayakan diri kepada petugas kesehatan (mantri/bidan, dokter ataupun di Puskesmas) dibandingkan harus dirawat ke dukun atau doa penyembuhan supranatural lewat kyai/pendeta.

Perubahan pemahaman semacam itu memang baru saja terjadi, tidak seperti di akhir tahun 60-an lalu menyusul gencarnya kampanye kesehatan oleh tenaga medis dari Kecamatan maupun Kabupaten. Dilukiskan oleh S (57 th):

“Wah rumiyen niku, sakestu menawi mboten sumerep piyambak ngoten nggih mboten ngandel. Mboten tiyang Balun mawon, tiyang pundi-pundi niku sami mriki adus ten balonge petinggi Bati niku. Mbok, sakit nopo mawon tah, saged saras. Sakestu niku. Kulo mboten gethok. Lha nopo gethok niku. Petinggi Bati niku nggih kados-kados tabib ngoten. Tahun-tahun sakderengipun nggih dukun-dukun niku sing ngobati menawi enten sakit”. (Kalau tidak melihat sendiri begitu barangkali tidak percaya. Semua tidak saja warga Balun, orang di luar Balun saja jika mau sembuh sakitnya datang mandi ke kolam Kades Bati dan ajaibnya semua sembuh. Sungguh. Begitupun di tahun-tahun sebelumnya semua penduduk percaya kepada dukun jika sakit).

Dengan fakta yang demikian ini bisa pula dijadikan alat bukti bahwa sebenarnya mereka yang tinggal di desa tersebut tidak identik dengan cara-cara pengobatan yang semi modern atau primitif. Dengan adanya akses informasi yang cukup terbuka seperti tahun-tahun 70-an ke atas, perubahan pemahaman masyarakatpun secara perlahan mulai bergeser ke arah yang lebih baik.

F. Hubungan Antar-Umat Beragama

Hubungan horizontal antarwarga yang berbeda agama di Balun ini sama sekali tidak pernah terjadi gesekan apa pun. Bahkan dalam kurun tiga dasawarsa terakhir ini, jauh yang lebih mengedepan adalah keharmonisan relasi baik dalam aktivitas sosial maupun dalam aktivitas keagamaan.

Namun demikian, tidak berarti bahwa dalam rentang waktu tersebut konflik di antara mereka tidak pernah muncul sama sekali, melainkan selalu bisa diredam dengan dua pendekatan yakni adanya satu perasaan sesama *cuk-bakal* (satu garis keturunan) dan adanya rasa hormat terhadap ketokohan seorang M. Bati (75 th). Dua faktor ini seolah menjadi simbol unifikasi yang sangat kuat pengaruhnya dalam kehidupan masyarakat sehari-hari.

Sebab itu guna lebih merinci bagaimana tiga umat beragama di sana merajut ikatan solidaritas dalam hidup bermasyarakat, sekurangnya akan disajikan empat perspektif yakni perspektif ekonomi, perspektif politik, perspektif sosial-budaya dan perspektif hukum.

Dalam kegiatan ekonomi antar-umat beragama, ketergantungan antarberbagai lapisan dan mata pencaharian lebih didasarkan atas kebutuhan ekonomi. Ketergantungan ini tidak memengaruhi keyakinan agama masing-masing. Sehingga boleh dikatakan betapapun agama mereka berbeda tetapi bagi warga Balun bukan merupakan masalah jika harus ‘mengabdikan’ ataupun menjadi ‘tuan’ di antara mereka. Mayoritas warga Balun khususnya yang berpenghasilan menengah dan ke atas memang didominasi oleh mereka yang beragama Islam, bahkan orang yang terkaya sekalipun yakni Salim (50 th-an) juga beragama Islam, menyusul lapis kedua adalah Kristen dan kemudian Hindu.

Sekalipun demikian, perbedaan tingkat penghasilan yang diperoleh warga tersebut ternyata tidak berkorelasi negatif dengan etos kerja

warga. Artinya, baik yang berpenghasilan rendah (kurang dari Rp200.000,00) maupun yang berpenghasilan tinggi (Rp751.000,00 ke atas) sama-sama memiliki etos dan semangat kerja yang luar biasa. Sebagaimana dikemukakan oleh Dj. (35 th.) seorang wiraswastawan muda:

“Mungkin bedanya orang Balun ini dengan orang dari desa-desa lain adalah semangat kerjanya. Di sini orang sudah ada yang keluar rumah pukul 03.00 untuk kulakan ke pasar Lamongan naik sepeda pancal. Jam 06.00 pagi mereka sudah keliling dari satu desa ke desa yang lain. Ada juga yang jualan saja di pasar. Siangnya pulang lagi. Setiap hari begitu untuk perempuannya. Yang laki biasanya ke tambak/sawah atau bila belum masa panen ya jadi kuli di Lamongan dan sekitarnya. Malu... katanya, jika mereka pagi masih tinggal di rumah tidak ada kegiatan. Hal seperti itu berlaku untuk yang sudah kaya atau yang masih biasa-biasa saja ...”

Dorongan yang menstimulasi mereka berperilaku demikian adalah pengalaman historis yang pahit. Tidak saja zaman penjajahan khususnya Jepang, di mana setiap panen padi mereka dirampas, bahkan ada yang menyembunyikan di bawah tanah pun masih ketahuan, tetapi juga pada masa PKI pertengahan tahun 1960-an, yang oleh karena mereka miskin mudah sekali terprovokasi akan mendapatkan pembagian tanah lewat proyek *landreform*, namun pada akhirnya memasukkan mereka ke dalam perangkap kehancuran.

Perekonomian warga mulai membaik sejak diperkenalkannya sawah tambak oleh Tim dari IPB tahun 1973. Pola tanam yang semula hanya sawah secara bertahap diubah dengan pola sawah tambak, artinya setelah dua kali panen ikan mereka baru menanam padi, sehingga dalam setahun ada tiga kali panen. Perubahan pola tanam inilah yang amat membantu terjadinya peningkatan taraf ekonomi warga. Seiring dengan itu pula, pembangunan fisik rumah dari papan ke dinding batu pun setiap hari terjadi. Semua seakan berlomba secara sehat agar rumah mereka tampak cantik dengan model-model bangunan yang menawan untuk tingkat desa.

Proyek perekonomian lain yang dikembangkan dalam rangka pengentasan kemiskinan adalah koperasi dan bank desa. Untuk koperasi yang sudah dirintis semasa Kepala Desanya M. Bati sejak tahun 1980-an tersebut sudah berkembang cukup pesat. Tidak tanggung-tanggung

setiap RT sudah berdiri koperasi dengan rekapitulasi modal mencapai lebih Rp20 juta. Begitupun dengan bank desa dengan unit usaha simpan pinjam yang dirintis pada waktu yang sama amat membantu permodalan bagi para ibu-ibu yang membutuhkan dana segar untuk kulakan ataupun keperluan konsumtif lainnya. Plafon kredit yang diberikan memang belum besar yakni antara Rp100.000,00-Rp400.000,00 dengan angsuran dilakukan setiap Jumat.

Langkah terobosan yang berdimensi ke depan tersebut, secara riil menggambarkan pergulatan yang cukup hebat seluruh warga Balun agar selekasnya keluar dari hidup yang terlingkari kemelaratan. Dengan moto '*memayu harjaning projo*' (mari turut membangun daerah) secara serentak warga menerjemahkan dalam bentuk membangun solidaritas massa untuk hidup hari ini lebih baik dari hari kemarin. Dan hari esok lebih baik dari hari ini.

Dalam kegiatan politik, ternyata ada pergeseran pemahaman dari yang semula mengabaikan faktor agama ke arah bahwa agama juga penting diperhatikan jika hendak memilih pemimpin.

Pemahaman pertama diwakili semasa pemerintahan M. Bati (1966-1990). Tidak seorang pun mempersoalkan M. Bati beragama apa. Kristenkah, Islamkah atau bahkan Hindu sekalipun tidak bakal ditolak sebagai pemimpin kala itu. Fokus perhatian warga adalah seluruh desa segera terestorasi dan terehabilitasi dari kehancuran G-30 S/PKI. Oleh sebab itu, pemimpin yang dipercaya haruslah memiliki kriteria *protektor* (pelindung). Dan yang memenuhi kualifikasi tersebut hanyalah ABRI/TNI. Oleh karena itu, ketika tahun 1966 dilaksanakan pilkades meskipun kelompok Islam menampilkan jagonya, yakni H. Salim dan Kristenpun menampilkan M. Bati, mayoritas suara tetap mengunggulkan Bati menjadi calon terpilih.

Dengan kenyataan semacam itu dapat diperoleh penjelasan bahwa agama bukanlah faktor yang cukup signifikan dipersoalkan sebagai pijakan untuk memperoleh akses legitimasi. Atas dasar itu pula kemudian meskipun 60% penduduk Balun adalah beragama Islam, ternyata tidak ada yang merasa keberatan dipimpin oleh mereka yang berasal dari agama Kristen. Bahkan sebagian besar jabatan pamong desa juga dipegang orang Kristen.

Lebih jauh lagi, guna menumbuhkan perasaan memiliki dan menikmati 'berkah' alam yang dihasilkan dari kunjungan peziarah

makam mbah Alun, posisi juru kunci yang sebelumnya melekat (*inherent*) dengan jabatan Modin, sejak saat itu pula digilir setiap tahun kepada masing-masing agama. Betapapun itu menyalahi kaidah oleh sebab diyakini bahwa yang meninggal itu beragama Islam (dengan bukti dibaringkan ke utara-selatan) maka sang juru kuncipun harus Islam, tidak ada yang berani memprotes.

Besarnya pengaruh dan kekuasaan yang dimiliki M. Bati berdampak pula terhadap bagaimana aspirasi politik seluruh warga Balun disalurkan. Khusus untuk dusun Balun setiap Pemilu, sejak tahun 1971-1987 100% suara disalurkan ke Golkar. Sebaliknya Ngangkrik dusun yang satunya 100 % suaranya disalurkan ke PPP. Fakta demikian mudah dipahami dari jejak sejarah yang ditinggalkan di dua dusun tersebut. Balun bisa demikian karena ingin menghapus '*trade mark*' lama sebagai daerah merah (PKI). Dengan menonjolkan loyalitas ke Golkar diharapkan kondisi yang porak-poranda pada masa tahun 1965-an segera pulih dan pembangunan segera bergulir ke wilayah ini. Tesis ini terbukti, dalam kurun waktu yang amat pesat berbagai pembangunan dari pengerasan jalan, listrik masuk desa hingga jaringan telpon sudah dinikmati warga desa ini.

Kenyataan yang berbeda dialami oleh dusun Ngangkrik yang merupakan basis pendukung NU yang mana selama ramai-ramainya PKI-nisasi sama sekali tidak berhasil menyentuh wilayah ini walaupun jaraknya hanya 2 km dari Balun. Pembangkangan terselubung yang dilakukan dengan menyalurkan suara ke PPP berimplikasi minimnya cipratan pembangunan infrastruktur yang diperoleh dusun tersebut. Betapapun diperlakukan secara tidak adil warga Ngangkrik tetap merasa jauh lebih puas bahwa aspirasi politiknya diberikan ke PPP dibanding harus ditukarkan dengan '*grant*' pembangunan bila mau menyalurkan ke Golkar.

Namun begitu, kendati secara politik dua dusun ini memiliki garis ideologi politik yang berbeda, tetapi keharmonisan tetap terpelihara. Bahkan dalam kurun waktu tiga dasa warsa hingga Pemilu 1992 dan 1997 pada masa pemerintahan Rochim ini, sama sekali tidak terdengar adanya bentrokan antarpendukung. Ini tidak lain karena kuatnya ikatan emosi di antara mereka bahwa baik warga yang tinggal di Balun ataupun di Ngangkrik adalah satu *sanak* satu *kadang* (saudara-bersaudara) dengan mbah Alun.

Pemahaman kedua, diwakili pada masa kepemimpinan Rochim (1990-sekarang). Naiknya Rochim ternyata tidak lepas dari dendam politik lama penggusuran orang Islam oleh Kristen, sebuah episode sejarah yang menyakitkan karena sejak tahun 1900-an *petinggi* Balun adalah orang Islam. Cara berpikir sektarian yang mengedepankan perbedaan agama inilah yang terus ditonjolkan sehingga mampu membangkitkan solidaritas massa umat Islam untuk memilih pemimpin yang beragama Islam dan bukannya yang non-Islam.

Oleh sebab itu, ketika kubu Kristen setelah M. Bati *lengser* (1990) hendak menampilkan Sartono (Polri), tidak mau ketinggalan kubu Islampun menjagokan Suradi (TNI-AD). Karena dua-duanya dari militer dan sama-sama tidak ada yang mau mengalah akhirnya, pihak Kristen pun segera mencari penggantinya, yakni Giran (guru SD). Dengan mundurnya, dua calon dari militer tersebut, kans bagi Giran cukup besar. Namun tanpa diduga, kubu Islam mencalonkan jago *underdog* yang sama sekali tidak pernah diperhitungkan sebelumnya. Pada saat inilah Giran betapapun secara emosi, pengalaman dan pendidikan cukup matang, namun harus kalah dengan Rochim yang masih muda (30 th-an) akibat tiupan isu perbedaan agama. Betapapun suara Kristen dan Hindu digabung masih kalah kuat dengan suara mayoritas Islam. Sejak saat ini pula sedikit demi sedikit warna Islamis mulai diperkenalkan.

Posisi Juru Kunci makam mbah Alun yang semula digilir secara bergantian, sejak masa kepemimpinannya diubah berdasarkan jumlah suara yang dipilih lewat 'Pemilihan Juru Kunci'. Adsapun yang berhak memilih adalah seluruh aparat desa, RT/RW, LKMD, LMD, Karang Taruna dan Hansip. Secara proporsional mereka yang menduduki jabatan-jabatan tersebut adalah 10:4:1. Sedemokratis apa pun, bila komposisi Islam, Kristen dan Hindu (10:4:1) maka kans orang Kristen dan Hindu tidak akan ada lagi. Dalam konteks demikian peniupan isu agama untuk dijadikan bahan pertimbangan dalam memilih sang pemimpin sedikit banyak akan menyumbang terjadinya pelanggaran solidaritas yang sudah lama tercipta di sini. Seperti dituturkan oleh G (45 th) demikian:

"Memang setelah ada penggantian Kades sekarang ini (Rochim, pen.) ada kecenderungan untuk banyak memasukkan unsur-unsur agama ke dalam struktur pemerintahan desa. Mungkin baik untuk satu sisi, tapi barangkali yang perlu diingat Balun ini banyak agama.

Maka kebijakan macam itu harus hati-hati benar diterapkan di sini. Tidak tahu yah, barangkali dia dapat masukan dari luar”.

Dengan kenyataan seperti itu, kegiatan politik yang selama ini ditanamkan agar memperhatikan kemampuan individual seseorang untuk menyumbangkan pikiran, tenaga, waktu, dan biaya dalam membangun masyarakat mengalami reduksinisasi menuju terlembaganya format-format kegiatan politik yang lebih banyak harus memperhatikan ikatan emosi keagamaan.

Dalam kegiatan sosial-keagamaan, ditemukan bahwa warga Balun menciptakan suasana saling melindungi sekaligus saling bersaing. Dua kondisi tersebut juga mencerminkan pada tataran apa hal itu diperlakukan. *Pertama*, saling melindungi adalah hubungan yang sengaja dibangun pada tataran individu (*inter persona*). Hal ini disebabkan adanya kenyataan bahwa seluruh responden/subjek memiliki anggota keluarga yang berbeda agama, baik yang tinggal serumah atau di rumah yang lain. Mereka sepenuhnya sadar bahwa perbedaan garis ideologi keagamaan adalah penting, sebagai refleksi adanya otonomisasi pilihan pandangan hidup masing-masing individu. Tetapi jauh yang lebih penting adalah fakta bahwa mereka satu sama lain masih terikat dalam kesatuan darah ‘*trah*’ yang sama. Karena berasal dari ‘*trah*’ yang sama, maka justru yang mengedepan adalah dimensi kemanusiaan yang lintas agama dan status sosial.

Tidak seorang pun menyatakan bahwa keyakinan iman yang berbeda menjadi faktor penghalang terciptanya solidaritas. Bahkan menurut H. Ag. (56 th.) warga melakukan itu semata-mata atas dasar ‘*lila hitaalla*’. Lebih jauh ia mengatakan:

“Menawi wargi Balun ketingale rukun sanget, kulo kinten amargi piyambake (masing-masing agami niku) sami saling njagi lan ngormati setunggal dawah setunggalipun. Wanci sholat, ingkang lintu agami nggih sami ngengetaken. Mekaten ugi menawi malem Kliwonan lan Minggu kangge umat Hindu lan Kristen, sedherek Muslim inggih paring pangenget. Kejawi saking niku, ‘pengeras suara’ sanget dipun gatosaken, supados sampun ngantos nganggu ibadah agami lintu” (Jika warga Balun kelihatannya rukun, oleh sebab mereka saling menghormati. Dan bila tiba waktu shalat (untuk yang Muslim) mereka yang lain agamapun saling mengingatkan, begitupun sebaliknya. Demikian halnya dengan keberadaan pengeras suara (sebagai sumber

gangguan) sangat diperhatikan, jangan sampai tetap dipasang waktu agama lain bersembahyang).

Diakui memang dalam kurun waktu dua dasawarsa terakhir ini memang banyak terjadi perpindahan agama tetapi bukan karena misi/dakwah yang dilakukan satu agama ke agama yang lain, melainkan lebih karena alasan ‘cinta’ di samping faktor sukarela. Perkawinan yang mensyaratkan hanya boleh satu agama, memaksa mereka harus mau melepas salah satu agama bagi calon pasangan yang berbeda iman tersebut. Data untuk kasus semacam ini sangat tidak transparan karena selalu berubah-ubah. Perpindahan agama di Balun bukan merupakan hal yang menggemparkan, sebab bulan ini keluarga A pindah ke Islam, bulan berikutnya keluarga B pindah ke Kristen dan berikutnya lagi agama Hindu bertambah pengikutnya. Akan tetapi, tingkat intensitas ‘migrasi’ agama ini lebih dinamis terjadi antara Muslim dan Kristen. Sementara itu, Hindu relatif stabil. Walaupun demikian, umat ketiga agama ini selalu bisa menempatkan diri untuk tidak saling mencampuri bila ada di antara mereka yang seagama pindah ke agama lain.

Identitas keagamaan (simbol pakaian) ditengarai amat kabur dalam masyarakat Balun ketika mereka sedang melakukan aktivitas sosial-keagamaan. Peci dan sarung yang identik dengan ‘seragam’ orang Muslim sembahyang di masjid juga bisa disaksikan di pura atau gereja. Pakaian kerundung yang ‘lazim’ dipakai kaum muslimat untuk pengajian, ta’ziah atau kegiatan rohani yang lain, tidak bisa lagi diplot merepresentasi mereka, sebab pakaian dengan model yang sama juga dipakai untuk ke pasar, arisan, dan kegiatan kerohanian non-Muslim. Kaburnya penonjolan identitas keagamaan semacam itu, pada gilirannya juga berimplikasi terhadap semakin samarnya batas sosial yang bisa dijadikan alat pemantik konflik.

Solidaritas kemanusiaan jauh lebih mengedepan ketimbang penonjolan keunggulan agamanya sendiri. Hal demikian tidak terjadi pada orang tua saja tetapi juga sudah ditanamkan pada anak-anak mereka sejak usia dini. Oleh sebab itu, ketika salah satu agama merayakan hari besarnya, mereka yang berbeda agama selain memberi ucapan selamat, *ater-ater/weweh*, juga memberi pertolongan bila dilihat membutuhkan bantuan tanpa diminta sekalipun.

Kedua, saling bersaing adalah hubungan yang sengaja dibangun pada tingkat institusi. Negara (desa) memperlakukan semua agama sama. Jika satu agama diberi tanah untuk tempat ibadah, yang lainnya juga. Persoalan selanjutnya pembangunan diserahkan sepenuhnya kepada mereka. Sebab desa sendiri menyadari jika kemampuan kas desa terbatas hanya dari pemasukan uang tiket masuk ziarah ke pesareannya mbah Alun, maka mustahil bisa membangun tempat ibadah yang amat megah. Oleh karena itu, masing-masing agama diberi kebebasan membangun semampunya. Tentu jika demikian halnya adalah tidak mungkin bisa membangun gereja atau pura semegah masjid yang mana ditopang banyaknya kaum Muslim di Balun yang kaya-kaya, maka umat Kristen dan Hindupun berupaya keras agar tidak jauh tertinggal. Mereka pun selain mengandalkan kekuatan swadaya warga juga mencari donatur dari luar. Pada konteks semacam inilah saling bersaing itu diberi pengertian.

Jika masjid dan madarasah bisa berdiri megah hanya lewat kekuatan kaki sendiri, tentu amat berbeda dengan pura dan gereja. Pihak Hindu dengan berbagai upaya menjalin jaringan dengan umat Hindu baik di Lamongan, Surabaya dan daerah-daerah lain untuk memberikan sumbanganya. Hal demikian bisa terjadi karena ada beberapa pejabat teras di Pemda Lamongan yang beragama Hindu bisa mengusahakan bantuan tersebut. Strategi yang berbeda ditempuh oleh umat Kristen, karena masih menjalin hubungan dengan gereja induk di Surabaya, maka ketika pendeta di Surabaya datang ke Balun diajak pula dermawan yang potensi memberikan sumbangan. Dari situ kemudian mengucur dana guna menopang penyelesaian proyek pembangunan gereja. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika umat Hindu dan Kristen yang secara ekonomi tidak ada apa-apanya dibanding kemampuan dan kuantitas warga Muslim, ternyata juga memiliki rumah ibadah yang sama-sama megah berdiri dengan posisi yang saling berdekatan.

Betapapun letak rumah ibadah tersebut saling berdekatan, tidak pernah terjadi sekalipun adanya konflik atau keributan akibat ulah masing-masing agama tersebut. Di samping kesadaran individu sendiri, secara institusi baik Islam, Kristen dan Hindu melalui pemuka umat mereka masing-masing memberi fatwa, agar saling bisa menjaga dan menghargai agama-agama yang ada. Oleh sebab itu, ketika umat Islam mendatangkan seorang penceramah/ustad dan isinya dirasakan ada tendensi provokasi dan menjelekkan agama non-Islam, pemuka Islam

langsung memberhentikan dan kemudian minta maaf kepada umat Kristen dan Hindu. Dan sejak itu pula tidak diperbolehkan adanya penceramah yang masuk ke Balun, kecuali dengan tema khutbah yang menonjolkan toleransi dan hidup saling menghormati antar-agama.

Pemakaman bagi warga yang meninggalpun berlaku prinsip ‘telu-siji’ (*three in one*) artinya tiga agama satu makam. Pada prinsipnya tidak ada masalah, sebab makam lama di sekitar pesarean Mbah Alun itu adalah makam umum untuk semua agama warisan para leluhur dahulu. Sebab itu di situ juga ada makam berlambang salib sebagai pertanda yang dikubur dulu beragama Kristen. Dan juga ada Hindu. Namun sejak tahun 1980-an, disadari jika semua agama dijadikan satu tentu tataletaknya semrawut karena yang Islam dibaringkan utara selatan, Kristen barat-timur dan Hindu Timur-barat, dari segi keindahan barangkali tidak sedap dilihat. Disepakatilah kemudian oleh umat Kristen dan Hindu untuk membeli tanah sebagai makam warganya masing-masing. Dengan demikian, pemisahan lokasi pemakaman bagi warga di sana lebih besar dimensi artistiknya dibanding keharusan membuat makam yang khusus buat agama tertentu.

Ekklusivitas pemberlakuan hukum di sini tidak ada dalam arti apa yang berlaku di wilayah lain di Indonesia di sini pun berlaku juga. Hukum positif atau formal semacam itu memang bersifat mengikat seluruh warga untuk dipatuhi. Namun begitu hukum adat yang sifatnya tak tertulis dan berlaku sebagai konvensi juga dikenal di sini. Ini semata-mata sebagai wujud kesiapan masyarakat dalam mengatur warganya untuk hidup tertib dan tidak bentrok ataupun berlaku menyimpang. Konvensi-konvensi itu meliputi:

1. Mencuri jika tertangkap atau diketahui ditangani secara kekeluargaan. Bilang barang bukti masih ada disuruh mengembalikan, tetapi bila sudah hilang harus diganti. Sanksi dilaporkan ke RT/RW dan kemudian Kades.
2. Berlaku zinah/selingkuh/meniduri istri/anak gadis orang lain jika ketahuan atau terbukti berdasarkan keterangan saksi-saksi dihukum sebanding dengan perbuatannya. Hukuman itu berupa membelikan batu dan pasir 3 truk untuk pengerasan jalan atau denda uang setara dengan harga barang tersebut. Bila merasa keberatan bisa mengajukan pembelaan tetapi bila saksi malah memberatkan akan mendapat hukuman badan berupa pukulan

warga dan seterusnya baru dilaporkan ke desa/polisi. Hal yang lebih berat lagi adalah diusir dari desa dan tidak diakui sebagai warga Balun.

3. Menggelapkan harta milik orang lain diadili di balai desa dan disuruh mengembalikan sebesar barang yang digelapkan. Jika tidak mau dilaporkan polisi.

Konvensi normatif yang berlaku dalam masyarakat untuk mengatur warga memang tidak banyak, hanya untuk hal-hal yang pokok-pokok saja, selebihnya berlaku hukum negara pada umumnya. Dengan adanya konvensi tersebut dimaksud untuk memberikan rambu agar warga yang pada waktu itu belum banyak yang *melek* huruf segera mengerti aturan-aturan normatif yang berlaku dalam suatu komunitas masyarakat tertentu. Kepatuhan terhadap aturan-aturan yang ada itu pada prinsipnya adalah juga membangun sebuah solidaritas demi terciptanya saling hormat-menghormati terhadap hak-hak sipil orang lain selaku anggota komunitas.

Dalam konteks demikian, setelah agama-agama masuk ke Balun, tidak ada satupun isi konvensi itu yang justru bertentangan dengan kitab suci masing-masing agama tersebut. Dengan terakomodasinya konvensi itu dalam kitab suci, secara teoretik berlaku pula dalam masyarakat siapa yang mematuhi konvensi berarti juga menghormati kitab sucinya sendiri-sendiri. Siapa yang melanggar konvensi adalah menghina kitab suci agamanya sendiri. Pemberian sanksi dalam konvensi '*hukum adat*' pada prinsipnya lebih merupakan langkah afirmatif yang lebih konkret terhadap hukum-hukum agama karena sanksi hukum agama sifatnya *in material* yakni berdosa dan tidak berdosa yang pembuktiannya berdasarkan keyakinan setelah kematian (*post life*).

G. Peran Aparat Desa dalam Menciptakan Kerukunan Umat Beragama

Keterlibatan aparat desa dalam upaya menciptakan kerukunan umat beragama bersikap objektif dan langsung. Objektif artinya semua aparat desa tidak merasa risih untuk menghadiri perayaan-perayaan keagamaan meskipun berbeda agama. Mereka hadir tidak di waktu perayaan saja tetapi mengikuti pula sejak dimulai peribadatan. Seperti diungkapkan oleh Smt. (45 th.) seorang Kaur Kesra (dulu Modin):

“Biasa mawon kulo dugi ten perayaan-perayaan agami lintu niku. Mboten masalah. Kados natalan utawi dinten riyadin agami Hindu. Malah kulo tumut mboten perayaan thok, nggih ibadahe ugi. Sebab acara dereng dimulai biasanipun kulo sampun dugi. Nanging nggih ngoten, kulo mendel mawon. Mirengaken lan ningali kadospundi cara-caranipun. Mboten tumut-tumutan lan sedoyo umat ten mriku (Kristen dan Hindu, pen.) sampun mangertos bilih kulo Muslim. Pokokipun dipun undang, aparat deso mesti dugi, menawi wonten acara-acara agami sae Kristen, Hindu utawi Islamipun”. (Biasa saja, datang ke perayaan-perayaan agama lain. Tidak masalah, baik Natalan atau perayaan agama Hindu. Bahkan sering ikut pula ibadahnya, sebab saya biasa datang sebelum acara dimulai. Namun sekadar mendengar dan menyaksikan, sebab mereka sudah tahu kalau saya Islam. Bahkan seluruh aparat desa kalau diundang kepercayaan agama-agama umumnya mereka pasti datang).

Kebiasaan semacam ini memang pertama kali diperkenalkan selama masa kepemimpinan M. Bati sebagai kepala desa, selanjutnya diteruskan oleh Kades Rochim, yang saat ini memerintah Desa Balun.

Langsung artinya aparat desa tidak pernah berpikir perwakilan. Maksudnya bila perayaan orang Kristen, aparat yang beragama Kristen saja yang hadir dan terlibat. Begitupun jika hari-hari besar Islam dan Hindu maka hanya mereka yang beragama Islam dan Hindu saja yang mau hadir. Hal demikian tidak dikenal di Balun. Kegiatan apa pun yang menyangkut masalah keagamaan perlakuan yang diberikan kepada masing-masing agama sama semua. Tidak ada diskriminasi. Begitupun sejak tahun 1995 desa memberi bantuan ke masing-masing tokoh agama sebesar Rp100 ribu/tahun, semua agama mendapat jumlah yang sama tanpa mempedulikan apakah agama yang satu lebih sedikit atau lebih banyak pengikutnya dibanding yang lain.

Komitmen yang tinggi terhadap terciptanya kerukunan antar-agama yang diperagakan oleh aparat desa tersebut memberikan gambaran paling riil, betapa teladan perilaku itu amat penting sebagai modal membangun kebersamaan yang saling menguntungkan.

Di level kegiatan apa pun (insidental, berkala ataupun rutinitas) aparat dengan sukarela memberikan perhatian yang intens. Dengan demikian, disadari ataupun tidak, perilaku kondusif mereka itu juga secara tidak langsung memberi andil tumbuhnya ikatan emosional

warga dan aparat yang lintas agama untuk saling memberi dukungan satu dengan yang lainnya. Oleh karena itu, wajar ketika M. Bati meskipun Kristen memerintah warga yang mayoritas Muslim tetap mendapatkan simpati dan empati warga, sebab strategi pendekatan yang digunakan adalah melindungi semua. Demikian halnya dengan penerusnya Rochim kendati Islam dan masih muda tetapi dikelilingi oleh para pamong yang cukup kenyang pengalaman tetap masih mengedepankan inklusivitas, betapapun berupaya keras untuk menonjolkan kepentingan sektarian yang melatarbelakanginya.

Eratnya ikatan emosional warga-aparat selain berimplikasi terhadap mudahnya warga diajak kerja sama dan berpartisipasi aktif dalam penyelesaian masalah-masalah desa juga meluas ke arah pelibatan aparat untuk turut menyelesaikan masalah-masalah yang bersifat internal keluarga, jika terjadi ketegangan/konflik. Secara formal memang tidak dalam kapasitasnya sebagai aparat tetapi rasa hormat kepada aparat menjadi pijakan untuk secara sukarela mau diintervensi guna memperoleh solusi-solusi terbaik bagi masalah yang dihadapinya. Lebih jauh diungkapkan oleh Jml. (67 th.) seorang Kaur Keuangan:

“Kulo niki mboten gadhah anak. Semah sampun ping setunggal punjul. Dados pamong malah sampun puluhan tahun. Jer ... kulo niki kedahe ngoten nggih mpun dhang pensiun. Nopo malih sing dipadosi? Nanging ngoten nggih taksih mboten angsal. Digandholi! Lajeng pripun? Wargi nggih mboten namung Hindu, cek Islam/Kristen nek enten masalah sering sambat dhateng kulo, dospundi niki saenipun pak? Lajeng sok-sok kulo nggih pitaken, kulo niki dados pamong nopo dukun. Menawi wargi enten masalah koq mlajenge ten kulo, padahal kulo niki nggih mboten tiyang sugih” (Saya tidak punya anak. Kawin sudah lebih dari satu. Jadi aparat sudah puluhan tahun. Mau pensiun tidak boleh. Warga tidak merelakan. Anehnya kalau warga ada masalah berat sedikit, minta bantuan saya, bukan uang sebab saya tidak kaya. Mereka berasal tidak hanya Hindu (Jml. ini beragama Hindu, *pen.*) tetapi juga Islam dan Kristen. Lantas, kadang saya merenung saya ini aparat desa atau dukun).

Dimensi positif kedekatan hubungan tersebut memang membuat relasi antara warga-aparat tidak lagi berjarak. Penghalang yang berupa *rasa sungkan* oleh sebab stratifikasi sosial di antara keduanya sudah cair. Dampaknya memang aparat harus memiliki waktu yang lebih untuk

merespons kepedulian terhadap lingkungan. Begitu pula sebaliknya warga juga amat perhatian kepada aparat, sehingga dalam kurun waktu pemerintahan Rochim (1990-1998) maupun masa pemerintahan M. Bati (1966-1990) tidak pernah terdengar sekalipun ada konflik yang mengakibatkan terjadinya ketegangan serius antara dua pihak pemerintah dan masyarakat ini.

Perilaku akomodatif yang ditunjukkan oleh kalangan aparat tersebut lebih banyak disebabkan adanya tiga orientasi kepentingan aparat terhadap masyarakatnya yakni sosial-kultural, ekonomi, dan politik.

Orientasi sosial-kultural adalah perlakuan yang diberikan atas dasar pertimbangan bahwa secara historis seluruh warga Balun satu *cuk bakal*. Dengan realitas semacam itu baik sadar maupun tidak, akan berpengaruh terhadap pola dan gaya kepemimpinan yang diterapkan kepada masyarakat. Klaim bahwa sang pemimpin (kades) masih keluarga sendiri juga berimplikasi kepada dualisme sikap warga yang berupa kepatuhan sekaligus pembangkangan. Kepatuhan lebih banyak didasarkan perasaan segan dengan mengasumsikan bahwa keberhasilan desa hanya bisa didapat jika warga secara menyeluruh menghargai pemimpinnya. Oleh sebab itu, ketika M. Bati lengser, diganti oleh Rochim yang masih belia, warga tidak mempersoalkan lagi sisi usianya. Sementara itu, pembangkangan kerap kali muncul dalam bentuk karena sang pemimpinnya (Kades dan jajarannya) banyak yang masih punya hubungan famili, mereka beranggapan tidak masalah *mangkir* jika perintah dari desa. Seperti dijelaskan sendiri oleh Mulyono (37 th) seorang Sekdes:

“Susah-susah gampang sebetulnya memerintah orang Balun tersebut. Sebab ditelusuri garis sejarahnya mereka semua satu sama lain masih punya hubungan darah. Tidak ada yang lain kecuali memang pendatang. Jika ada kegiatan yang membawa nama desa keluar semua warga sepenuhnya saling bahu membahu. Tetapi tiba ada perintah untuk gotong royong ada juga yang tidak mau datang. Yaa... tidak banyak memang. Tapi hal macam itu juga terjadi. Pamong sendiri tidak mau ‘*ngerasi*’ (bertindak tegas, pen.) sebab mereka juga *bolo* sendiri. Ndak *mentolo*, malah-malah *pernahe luwih towo*.”

Orientasi ekonomi adalah upaya aparat untuk memperoleh simpati warga agar dengan perilaku akomodatif tersebut warga tidak *mbeling* membayar kewajiban-kewajibannya seperti pembayaran pajak sawah, pekarangan dan rumah. Oleh sebab warga Balun terdiri atas tiga agama, perlakuan yang diberikan juga sama tidak pandang bulu. Dengan cara demikian aparat akan mendapatkan keuntungan ganda yakni di hadapan warga penampilan aparat menyenangkan tetapi di balik itu aparat juga berharap dengan relasi yang baik itu mereka tidak sulit jika harus memenuhi kewajiban-kewajiban mereka selaku warga desa. Seperti diungkapkan oleh Jml. demikian:

“Mekateno mpun pamong niku sae tumindake, sok-sok wargi niku nggih dereng ngertos. Dipah bolo dewe, gak gelem mbayar nek ditarik kanggo deso. Nggih mboten kathah, nanging TU-ne kantor (Tata Usaha Desa, pen.) niku ngesakaken, soalipun laporene kadhang telat, ngentosi sing mbeling kados ngoten niku. Lha nek sampun ngoten nggih kulo niki utawi Kades noroki riyin.” (Betapapun aparat desa berperilaku baik, kadangkala masih tidak dimengerti. Lantaran aparat masih ada hubungan famili, kadang malas membayar kalau ditarik pajak. Ini ‘kan merepotkan. Jika demikian saya (kaur keuangan, pen.) atau kades menalangi dulu).

Orientasi politik adalah upaya aparat untuk memayoritaskan kuning (Golkar) di Balun, namun orientasi kepentingan semacam ini tidak berhasil sepenuhnya. Dengan tekad berdiri melindungi semua agama yang ada, harapan aparat (di mana pun semasa ORBA berkuasa pastilah menjadi kepanjangan tangan Golkar) belum terwujud. Sebab hampir 100% suara untuk dusun Ngangkrik tetap memilih hijau (PPP). Pendekatan dan sikap baik apa pun yang diperagakan oleh aparat ternyata belum berhasil mencairkan kekukuhan warga Ngangkrik untuk memilih Golkar. Sebagaimana diungkapkan oleh Saji (45 th.) seorang Kasun Ngangkrik:

“Nyel ... pokokipun ten mriki niki ijo sedanten. Paling kuningipun nggih kulo lan sakluargi. Nggih sering sakderenge Pemilu ngoten kulo tangkledi, milih opo rek? Jawabe nggih nopo maleh nggih ringin adhem. Jebul pas coblosan ngoten nggih ijo. Mboten kaget. Wiwit pemilu sepindah tahun 1971 niko, tiyang ngriki nyoblose nggih ten NU niku, mboten enten malih. Lejeng NU mboten enten malih, mlajeng ten gambar Ka’bah terus ten bintang, ngantos sak priki. Duko dospundi malih taun ngajeng (Pemilu

1999, pen.) *soale NU sampun gadhah partai piyambak*". (Hijau semua. Paling yang kuning hanya saya dan keluarga di dusun Ngangkrik ini. Jika sebelum Pemilu saya tanya; nyoblos apa rek? Serentak jawabnya, pasti beringin. Tapi selesai Pemilu hasilnya, pasti hijau semua. Karena memang sejak dulu pemilu 1971 di sini basisnya NU. Dan tidak tahu bagaimana pemilu tahun depan, apakah mereka masih ke PPP, sebab NU sudah punya partai sendiri.

Tingkat kesejahteraan dan fasilitas antara dua dusun Balun dan Ngangkrik sepiantas memang berbeda. Ini disebabkan karena letaknya yang agak tersudut, sehingga jaringan telepon misalnya belum masuk ke sana, sementara di Balun sejak awal 1990-an sudah dimasuki jaringan telepon ini. Tetapi bukan karena perbedaan jatah kue pembangunan itu yang membuat warga Ngangkrik melakukan pembangkangan politik dengan menyalurkan suaranya berbeda dengan warga Dusun Balun, melainkan lebih atas pertimbangan masih kuatnya penghayatan mereka kepada ideologi NU. Dengan sikap serta perilaku akomodatif semacam itu, aparat berharap bisa memetik keuntungan politis agar seluruh warga Balun satu suara, ternyata tetap saja tidak berhasil.

WUJUD SOLIDARITAS DALAM MASYARAKAT BALUN

A. Wujud Solidaritas Sosial

Berbagai perbedaan yang mendasari terbentuknya masyarakat Balun, ternyata sama sekali tidak menghambat munculnya solidaritas sosial. Justru yang tampak adalah kenyataan bahwa kemajemukan baik horizontal (perbedaan agama) maupun vertikal (perbedaan strata sosial atas-bawah) semakin memperkuat jalinan solidaritas sosial tersebut. Dua garis besar aliran perbedaan tersebut sama sekali tidak dilihat sebagai faktor penghambat ataupun pemicu terjadinya fragmentasi masyarakat ke dalam faksi-faksi yang seolah-olah mencerminkan kuatnya polarisasi yang ada di masyarakat.

Masyarakat melihat bahwa sebetulnya kemajemukan yang ada tidak lebih dari kemajemukan simbolik yang mengesankan adanya perbedaan tetapi pada dasarnya satu nilai. Akibat besarnya pengaruh 'satu nilai' inilah yang memungkinkan daya kohesivitas yang mereka miliki menemukan bentuknya yang paling sempurna. Daya cengkeram nilai keturunan (*decendant values*) yang mengklaim bahwa warga Balun adalah satu '*cuk bakal*' amat diyakini sebagai satu dimensi sentripektal yang sangat sulit dipencarkan (*spreaded*). Dengan demikian, perbedaan-perbedaan yang muncul belakangan seperti lahirnya agama-agama baru pasca tahun 1965 dan peningkatan kepemilikan di sektor ekonomi

pada pertengahan tahun 1970-an (pasca diintrodusirnya manajemen sawah tambak tahun 1976) tidak dengan selekasnya mampu melakukan penggusuran nilai-nilai lama yang sudah berakar kuat.

Pengakuan bahwa kehadiran nilai satu '*cuk bakal*' di atas segalanya diindikasikan tidak hanya dalam tegur sapa yang seakan-akan saling memberi apresiasi satu dengan yang lain tetapi secara riil terpantul pula dalam seluruh perilaku hidup mereka. Itulah sebabnya dilihat dari dimensi horizontal, meskipun mereka terbagi atas Islam, Kristen dan Hindu, kekompakan dalam mewujudkan sebuah agenda aksi dan mau aktif dalam kegiatan-kegiatan kooperasi cukup tinggi. Sementara itu, bagian yang terkecil diisi oleh mereka yang mau bergiat hanya pada level kegiatan yang menguntungkan dirinya saja, disusul mereka yang penuh pertimbangan yakni memikirkan keseimbangan antara bertindak altruisme dan egoisme. Dengan proporsi persentase semacam itu menunjukkan bahwa latar belakang mereka yang berbeda sama sekali tidak menghalangi peluang melakukan segala macam bentuk kegiatan yang bermanfaat bagi semua pihak betapapun tingkat partisipasi mereka berbeda-beda.

Gambaran lain tentang wujud solidaritas adalah tercermin pada variabel tingkat individualitas yang mereka miliki. Sesungguhnya dengan angka-angka berselisih tipis (khususnya kategori rendah dan peralihan) demikian itu yang ingin dikatakan adalah bahwa kehidupan sosial pada tataran komunal di mana pun termasuk di Balun khususnya, sudah mengalami pergeseran pola relasi. Kendatipun mereka masih terekatkan oleh persamaan nilai-nilai ikatan primordialistik, derasnya arus informasi yang didistribusikan oleh tabung-tabung audio-visual (televisi/radio) dan media cetak tidak bisa dianggap sepi begitu saja. Apalagi jika memperhatikan bahwa media-media komunikasi tersebut dimiliki lebih dari separuh jumlah penduduk (televisi, 64% dan radio, 57%) serta hanya satu persen yang mengaku tidak memiliki baik televisi maupun radio, maka tentunya sangatlah sulit membayangkan jika penetrasi kultural tidak menjangkau kehidupan mereka sama sekali.

Terlebih jika diteropong dengan perkembangan kekinian abad ke-21 dengan penanda kehidupan sosial yang serba berbasis internet, semuanya pasti berubah. Tidak hanya di kota, di hampir seluruh kawasan pedesaan termasuk Balun yang berjarak hanya 5.1 km dari Lamongan interaksi sosial antar-anggota masyarakat sudah akrab

dengan beragam platform media sosial. Karena itu, disadari ataupun tidak jika di kemudian hari terjadi pergeseran pola interaksi dari *old community oriented* ke *new community oriented* (Geertz, 1972: 83-84) tentunya kenyataan itu tidak bisa begitu saja dilepas dari pertautannya dengan kepemilikan media-media komunikasi tersebut. Walaupun sampai saat ini, masyarakat Balun belum menganggap bahwa tabung-tabung audio-visual tersebut segalanya atau sampai pada tingkat *idolatry*,⁸³ tetapi dengan semakin merebaknya berbagai advertensi yang menggiurkan selera konsumerisme, ditambah dengan minat melihat yang semakin betah di depan layar kaca maka cepat atau lambat akan berpengaruh pula terhadap distorsi nilai-nilai tradisionalistik yang selama ini kukuh dipegang.

Tampilan lain yang bisa dipergunakan memotret wujud solidaritas adalah tingkat pembagian kerja warga Balun. Mayoritas memiliki pembagian kerja yang rendah. Mereka bisa bekerja dalam banyak bidang. Fakta ini menggambarkan bahwa sebagian besar warga mengerjakan pekerjaan jauh dari tingkatan spesialisasi. Hal demikian bisa terjadi selain kemampuan *skill* tidak dimiliki, keragaman jenis pekerjaan di desa juga tidak tersedia. Pasaran tenaga kerja secara tidak proporsional masih kuat didominasi oleh sektor pertanian. Baik yang termasuk dalam kategori pembagian kerja sedang maupun tinggi, pada dasarnya tidak begitu saja lepas dari sektor pertanian. Guru, pedagang, sopir dan aparat desa yang bisa dikatakan memiliki spesialisasi kerja, ternyata di sini hal demikian sama sekali tidak berlaku. Secara administratif mereka mengaku memiliki pekerjaan inti seperti itu, namun dalam praktiknya mereka lebih banyak yang bekerja rangkap di sawah-tambak.

Oleh sebab itu, variabel pembagian kerja Durkheim ini tentu tidak sepenuhnya bisa merefleksikan keadaan senyatanya di lapangan. Paling jauh yang bisa dimodifikasi adalah antara mereka yang memiliki pekerjaan banyak dan yang sedikit. Dalam konteks Balun, *sedikit* dan *sedang* itu menunjukkan bahwa mereka hanya mau '*ngutuni*' (menekuni) satu atau dua bidang saja bukan karena atas dasar supaya semakin ahli betul di bidangnya namun lebih karena pertimbangan mereka

⁸³*Idolatry* sebuah istilah yang digunakan untuk menyebut tingkatan pemberhalaan terhadap suatu benda tertentu. Lihat Eka Darmaputera, 'Fundamentalisme, Reflesi Teologis' dalam *Peninjau*, Vol. XVII/XVIII No. 2, 1 Th.1992-1993 hlm. 75.

mau mencari pekerjaan '*sambilan*' lain tetapi tidak bisa. Ketidakbisaan tersebut disebabkan antara lain faktor usia (terlalu tua) sehingga tidak memungkinkan mereka bisa pergi jauh, faktor kesehatan (pekerjaan *sambilan* sebagai kuli angkut, buruh kasar ataupun kuli bangunan betapapun mudah tetapi tidak semua orang bisa melakukan), faktor koneksi (ada tidaknya yang mengajak), dan faktor keterampilan minimalis (pembantu tukang).

Dalam perspektif yang agak luas pada dasarnya variabel pembagian kerja ini, juga bisa dimasukkan dalam dimensi vertikal masyarakat majemuk yang bercirikan perbedaan strata sosial-ekonomi. Rendah atau tingginya pembagian kerja masing-masing individu secara tidak langsung juga akan memiliki implikasi terhadap akses kepemilikan faktor-faktor produksi. Dengan demikian, semakin jelas bahwa perebutan ataupun penguasaan terhadap akses informasi yang dilakukan oleh elite masyarakat (baik aparat desa maupun kelas atas) terhadap kelas sosial di bawahnya tidak lain juga menggambarkan dimensi implisit dari sebuah pertarungan kelas sosial. Kelas sosial pertama diwakili oleh kelompok *pro status quo* dengan segala atribut kepentingan politik tertentu berhadapan dengan kelas sosial kedua yang diwakili oleh masyarakat kelas bawah yang merasa diperlakukan tidak adil dan dibatasi hak-hak dasarnya atas pekerjaan dan penghidupan yang layak. Oleh karena itu, wajar saja jika ditemukan bahwa tidak terjadi pemerataan distribusi lapangan kerja. Elite yang menguasai lahan pertanian lebih cenderung memonopoli produksi dari hulu ke hilir (pertaniannya luas, punya penggilingan padi, pupuk dijamin oleh toko miliknya, pengangkutan diangkut oleh armadanya hingga penjualannya ditangani sendiri). Akibatnya warga yang tidak memperoleh pembagian kerja *sambilan* lari ke luar daerah, mencoba mencari tambahan income dengan risiko ongkos yang besar karena harus pergi-pulang. Upaya akselerasi peningkatan kepemilikan ekonomi guna menaiki strata sosial di satu sisi bagi kelas rendahan, tetap saja tidak seimbang dengan laju penumpukan kapital oleh elite kelas atas karena dominasi akses ekonomi sejak awal tersebut.

Sebagai bentuk resistensi terselubung kelas rendahan terhadap kelas atas tersebut, mereka melakukan eksodus ke luar desa/daerah dengan alasan mencari pekerjaan *sambilan* di wilayah lain. Upaya ini sedikit berhasil untuk memberi tekanan kepada kelas atas agar mau

membagi rezeki melalui distribusi kerja di satu pihak tetapi di pihak lain juga mampu mendongkrak status sosial dari subsistem ke kelas di atasnya. Dengan begitu *gap* kepemilikan ekonomi tidak sedemikian jauhnya *menganga*, namun sedikit banyak bisa dimampatkan. Hasilnya semangat resistensi terselubung tersebut berimplikasi kepada roda perekonomian yang terus berputar tanpa pernah mengenal krisis. Jauh daripada itu pola relasi yang dikembangkan pun terhindar dari jebakan pengeksploitir dan tereksploitir, namun mengarah kepada kesetaraan bahwa mereka tetap satu '*cuk bakal*'. Dalam konteks semacam inilah kemudian dapat dijawab sebuah keheranan yang diungkapkan oleh Thr. (65 th.) seorang pengamat keagamaan sekaligus Ketua PHDI Lamongan demikian:

“Unik orang Balun tersebut. Secara agama mereka berbeda-beda. Secara sosial-ekonomi ada yang berpenghasilan amat tinggi sampai punya rumah tembok yang bagus dan mobil. Tetapi ada juga rumah warga yang masih berlantai tanah, dinding rumah bambu serta fasilitas lain yang kurang menunjang, namun di antara mereka terasa tidak ada perbedaan tersebut. Walaupun sangat kaya (seperti pak H.S), dia juga amat hormat kepada mereka yang tua, meskipun kadang orang tidak punya. Dan hubungan seperti itu bisa dijumpai di hampir semua orang Balun”.

Keberhasilan kelompok kelas bawah melakukan *presurre* politik seperti itu tidak berarti serta merta ada pembalikan kelas elite (yang ditandai oleh kian banyaknya OKB - orang kaya baru) dan kelas bawah semakin mengerucut, tetapi yang terutama adalah perbaikan status sosial dari bawah ke menengah. Dengan demikian, status elite tetap dipegang kelompok semula tetapi dengan kompensasi yang sedikit adil dan *gap* yang ada pun tidak terlalu jauh. Oleh sebab itu, menjawab persoalan bagaimana wujud solidaritas sosial yang ada dan berkembang di Balun, pada prinsipnya tetap memberi pembenaran terhadap tesis Durkheim karena 36% masih terikat solidaritas mekanik dan hanya 8% yang terikat solidaritas organik. Sementara itu, sisanya yang adalah bagian terbesar (56%) ada dalam posisi solidaritas peralihan, sebuah istilah yang tidak dikenal dalam pembagian baku Durkheimian, namun memiliki kecenderungan lebih berafiliasi ke mekanik daripada organik.

B. Solidaritas dan Dimensi Keagamaan

Masyarakat Balun adalah masyarakat beragama, tetapi faktanya mayoritas penduduk di sana juga masih meyakini atau mempercayai fenomena-fenomena sosial yang berdimensi animisme-dinamisme. Namun demikian, dua kenyataan yang paradoksal tersebut tidak bisa diabaikan sebagai kontributor terbangunnya semangat solidaritas sosial di sana. Terutama sekali, bahwa solidaritas itu terbentuk melalui kegiatan-kegiatan yang bertalian erat dengan ritualistik.

Pada ranah tersebut, warga hampir-hampir tidak memiliki pilihan lain kecuali menyediakan diri untuk terlibat. Dari data tampak sekali bahwa seluruh responden menyatakan diri terlibat di bidang keagamaan ini dengan tingkat variasinya masing-masing. Begitupun persepsi warga terhadap makam mbah Alun, sebagian besar menganggap penting dan hanya minoritas kecil yang menyatakan sebaliknya. Atas dasar kedua hal tersebut, secara eksplisit juga memberi gambaran paling konkret bahwa agama formal yang datang di kemudian hari tidak dengan mudahnya mampu mengeliminasi sisa-sisa kepercayaan lama yang sudah berurat berakar. Terlebih lagi, melalui ritual kepercayaan lama tersebut warga tanpa disadari semakin dieratkan daya kohesivitas sosialnya. Selain itu, kenyataan tersebut juga semakin diperkuat oleh keanehan-keanehan alam yang kerap terjadi di sekitar makam, tentunya kian memperkuat afirmasi warga bahwa makam itu memang benar masih memiliki kekuatan gaib.

Betapapun secara nalar hal itu sulit dijelaskan berdasarkan parameter ilmu pengetahuan positif, karena realitasnya ada dan terbukti, warga pun tidak berani melanggarnya. Oleh sebab itu, warga Desa Balun memiliki perasaan dan tanggung jawab bersama bahwa apa pun yang menimpa salah satu dari warga adalah peringatan bagi semua untuk tidak melakukan pelanggaran serupa di kemudian hari.

Pada konteks demikian, sebenarnya apa yang dipraktikkan oleh warga Balun adalah praktik menjalankan ‘agama’ itu sendiri di samping agama formal yang resmi diakui oleh negara. Praktik beragama semacam inilah yang sebenarnya oleh Durkheim disebut beragama totemistik di mana hanya menekankan praktik-praktik yang berhubungan dengan benda suci –dan benda-benda khusus atau terlarang. Begitulah faktanya yang bisa disaksikan di Balun. Melalui praktik ritual seperti

itu, warga justru semakin merasakan momen yang paling tepat untuk mengekspresikan berbagai bentuk kerja sama di antara mereka sendiri.

Kebersamaan yang diwujudkan dalam serangkaian kerja sama menyosong hari H ‘sedekah bumi’ atau ‘*slametan deso*’ pada dasarnya bisa dilakukan di mana saja dengan catatan bahwa desa tersebut memiliki momen itu. Hal yang membedakan justru terletak seberapa besar tingkat penghayatan dan keterlibatan warga setempat dalam memberi respons. Inilah kekhasan yang dimiliki Balun. Semua penghuni tanpa rasa terpaksa mau terlibat, sekalipun bagi mereka yang merasa tidak mau ikut ‘nyelameti’. Bersih-bersih di sekitar makam, lomba-lomba dan serangkaian aktivitas pagelaran seni, didukung segenap warga. Antusiasme warga sangat besar sebab setiap peringatan hari H tersebut bersamaan dengan HUT Lamongan.

Namun demikian harus pula diakui bahwa apa yang terjadi di Balun tersebut pada dasarnya mengekspresikan kepribadian warga yang sedang berproses menemukan jati dirinya sendiri. Di satu sisi warga amat toleran terhadap praktik-praktik beragama formal (menurut Islam, Kristen dan Hindu) yang terbukti bahwa mereka tidak terlampau memikirkan dengan ritual apa sesuatu acara agama dilakukan tetapi pada saat yang lain mereka tidak mau meninggalkan ritual ‘*nyelameti*’ makam Mbah Alun dan bahkan masih meminta-minta restu kepada benda-benda mati itu.

FAKTOR-FAKTOR PEMBENTUK SOLIDARITAS MASYARAKAT BALUN

Berdasarkan hasil temuan lapangan terdapat tiga faktor pembentuk solidaritas masyarakat Balun tersebut. Masing-masing adalah mitos Mbah Alun, peranan Mbah Bati dan ideologisasi Pancasila.

A. Mitos Mbah Balun

Sekarangnya ada dua dimensi untuk memperoleh gambaran tentang peranan mitos mbah Alun ini yakni dimensi sosio-kultural dan sosio-ekonomik. *Pertama*, dimensi sosio-kultural. Sebagai simbol perekat solidaritas bagi warga Balun, posisi almarhum Mbah Alun tidak bisa digantikan oleh siapapun. Warga amat mempercayai jika seluruh penghuni desa tersebut adalah saling bersaudara satu sama lain. Itulah sebabnya homogenitas asal-usul dan etnik warga Balun hampir mendekati 100% (97%). Mereka tidak anti orang luar, tetapi sejauh ini orang luar ^{84*} (baik satu provinsi ataupun di luar suku Jawa) tidak pernah ada yang mampu bertahan lama.

⁸⁴Beberapa tahun lalu ada satu orang Batak bertugas di sini, tetapi tidak berapa lama minta pindah ke Lamongan. Begitupun Giran (mantan calon Kades) yang sudah lebih dari 10 tahun bertugas sebagai guru SD, pada tahun 1998 ini juga sudah memperoleh persetujuan pindah ke Malang. Tinggal Adi Wiyonoi sendiri yang akan masih bertahan sebagai guru agama Hindu di sini. Sekali waktu menurut pengakuannya, juga ingin mengikuti jejak Giran. Tidak begitu jelas terungkapkan apa alasan sehingga banyak warga 'monco' ingin masuk ke komunitas Balun secara utuh tidak banyak yang bertahan.

Di samping unsur orang luar teramat kecil, homogenitas warga juga didukung oleh faktor adanya kepercayaan bahwa menikah atau berumah tangga dengan sesama warga Balun akan mendatangkan berkah tersendiri. Oleh karena itu pula, warga Balun sangat langka menikah dengan mereka yang berasal dari luar Balun. Betapapun dilihat dari tingkat mobilitas warga, yang meliputi pengaruh peluberan informasi (57% mendengarkan radio 1-4 jam/ hari, 66% menyaksikan televisi 1-5 jam/hari, 18% mendapat informasi dari media cetak) dan persentuhan atau interaksi warga Balun dengan orang luar desanya (77% bepergian ke luar desa antara 1-7 kali/ minggu) sangat intens terjadi, tetap tidak banyak memengaruhi rasa hormat kepada leluhur mereka. Olehnya itu warga Balun yang pernah melancong atau merantau ke mana saja selalu punya kerinduan bila kelak ingin menyudahi masa lajangnya harus balik ke desanya.

Dengan homogen corak kultural yang dibangun oleh masyarakat Balun tersebut secara tidak langsung turut pula melanggengkan sikap dan persepsi keseluruhan komunitas terhadap keberadaan Mbah Alun itu sendiri. Bagi warga Balun, penghormatan kepada '*cuk bakal*' desanya ini adalah segala-galanya. Sebuah sikap apresiasif yang tidak mungkin diekspresikan oleh warga yang tidak secara mendalam mengenal latar belakang sang tokohnya tersebut. Sebagai contoh bagaimana misalnya kepada makam yang hanya benda mati warga menyandarkan keinginannya serta melakukan '*kajat-kabul*' seperti:

1. agar panennya berhasil;
2. agar ketemu jodoh;
3. agar sakitnya sembuh;
4. agar dagangannya/usahanya laris dan maju;
5. agar keluarganya rukun;
6. agar suami/istri yang '*purikan*' (bertengkar) cepat kembali;
7. agar dapat '*buntutan/nalo*' (sewaktu masih ada SDSB dulu, begitupun sekarang masih ada juga yang ingin menang dalam judinya);
8. agar tidak menemui nasib sial, dan lain-lain.

Begitu amat yakin bahwa makam itu mendengarkan dan kemudian mengabulkan segala permintaannya. Selain warga Balun sendiri, mereka yang datang menyatakan keinginannya 'supaya-supaya dan agar-agar'

juga berasal dari daerah-daerah lain di seperti Lamongan, Tikung, Sukobendu, Benjeng, Balongpanggang, Cerme, dan Gresik (di selatan wilayah Balun) yang biasa datang pada bulan April. Sisanya yang datang pada bulan Oktober berasal dari sebelah barat, timur dan utara desa Balun yang meliputi, Kalitengah, Turi Deket, Glagah, Nginjen, Laren, Sedayu, desa-desa lain sekitar DAS Bengawan Solo bahkan dari Surabaya, tetapi mereka pada dasarnya merasa memiliki garis keturunan darah dengan Sunan Giri.

Demikian halnya dengan bagaimana pula bisa dinalar secara logis bahwa bila mereka ke makam harus melakukan dua hal ini yakni memberikan persembahan-persembahan berikut.

Persembahan wajib:

- Sebungkus bunga (bisa dibawa dari rumah atau membeli di dalam pesarean).
- Uang (selain untuk beli karcis Rp300,- juga secara wajib-sukarela artinya wajib melempar ke seputar 'punden' tetapi dengan jumlah yang tidak ditentukan).

Persembahan kajat-kabu:

- Bila usahanya/panen atau cita-citanya terpenuhi, mereka secara sukarela membayar nazar berupa seperangkat alat dapur, tumpeng dan sejumlah uang tertentu/tidak mengikat.
- Keluar dari 'punden' setelah mengikuti doa yang dipimpin sang Juru Kunci, umumnya mereka melempar uang recehan kepada anak-anak yang berada di luar pagar pesarean.

Suatu kegiatan ritual yang hanya bisa dijelaskan dengan perspektif bahwa pada intinya mereka itu memiliki keterkaitan emosional yang amat erat dengan apa yang dipercayanya itu. Tanpa memiliki nilai kepercayaan semacam itu mustahil seseorang menaruh keyakinan yang teramat besar kepada benda-benda mati. Oleh karena itu, berbagai pantangan dan kewajiban yang secara logika tidak bisa diterima nalar akal sehat tetap saja mereka patuhi tanpa sedikit pun memiliki niat pembangkangan.

Kesamaan persepsi terhadap maha pentingnya Mbah Alun dalam kultur lokal Desa Balun memberi dampak positif bahwa setiap hal yang mengarah kepada terjadinya keretakan relasi antarwarga selalu akan

dibawa kepada suasana batin yang mempertanyakan: *siapa kita?* Jika sudah menemukan jawab bahwa '*kita*' adalah sanak bersaudara dan satu keturunan dari mbah Alun yang adalah cikal-bakal desa ini, hampir semua masalah segera terselesaikan tanpa ketegangan yang berarti.

Kasus kekalahan H. Salim atas M. Bati dalam pilkades tahun 1966, kekalahan Giran atas Rochim dalam pilkades tahun 1990 ataupun perombakan mekanisme penetapan juru kunci makam mbah Alun, secara sosiologis membekaskan duka dan kekecewaan yang amat berpotensi terjadi ketegangan baik antarfaksi yang saling beradu maupun agama yang berbeda segera dapat diatasi lewat kompromi-kompromi moral. Artinya siapa pun pemenang dalam pertarungan politik tersebut harus tetap mengupayakan bahwa kubu rivalnya tidak disikat habis, namun harus memperoleh kompensasi-kompensasi tertentu betapapun tidak terakomodasi seluruhnya sehingga tidak merasa dimarjinalkan.

Dalam konteks yang lain yakni dimensi sosio ekonomis, pemitosan terhadap mbah Alun tersebut juga bisa diinterpretasi sebagai upaya desa melakukan eksploitasi *income* melalui pelestarian ritualisasi makam. Sebab dengan cara demikian negara (yang diwakili Desa) tetap bisa menempatkannya sebagai salah satu pos pendapatan dalam RAPBD Desa Balun. Pemasukan dari karcis tanda masuk makam^{85*} termasuk pendapatan asli desa yang penting. Oleh sebab itu, betapapun agama-agama di sana mengajarkan kepada ummatnya untuk tidak terlampau meyakini betul bahwa makam itu memiliki kekuatan magis, tetapi dengan selalu mengungkapkan hal-hal aneh (terlepas didramatisir ataupun memang benar sungguhan terjadi) oleh para pemuka/tokoh-tokoh masyarakat kepada warganya, sebenarnya hal tersebut merupakan bentuk terselubung dari sebuah promosi wisata.

Ironisnya, pengungkapan keanehan-keanehan alam (seperti: pohon tumbang diterjang angin esoknya tegak lagi, truk tidak bisa jalan di sekitar jalan makam meskipun semua kondisi mesin baik bila tidak terlebih dulu izin Mbah Alun, pengantin '*girap-girap*'/kerasukan

⁸⁵Dari 10X Jumat Kliwon dalam setahun, terutama 2X yakni bulan April dan Oktober biasanya peziarah mencapai 3.000-3.500 orang. Harga karcis Rp300/orang. Sehingga rata-rata setiap tahunnya bisa menyumbang PAD antara 2-3 juta rupiah setahun. Besarnya pendapatan itu, belum dihitung dengan mereka yang memperoleh rezeki tambahan dari hasil berjualan K5 di lapangan makam dan RT memperoleh pemasukan dari parkir motor/mobil.

roh jahat jika tidak permisi dulu ke makam dan lain-lain) tersebut, justru tidak dicarikan alasan dan penalaran yang logis tentang sebab-sebabnya, tetapi malah dibesar-besarkan ke daerah lain agar semakin banyak yang merasa heran dan mau berziarah. Demikian pula halnya dengan pengelolaan makam yang senantiasa dibiarkan alami yakni tidak mengubah apa pun bentuk aslinya makam, tidak lain dalam kerangka menjual kemagisan, yang mengesankan seolah-olah memang benar ada sesuatu di balik yang sekadar tampak.

Pada tahun 1950-an, makam Mbah Alun ini sudah merupakan ajang perebutan rezeki sehingga banyak pihak yang merasa paling berhak. Tetapi setelah semuanya dikuasai oleh desa, semua hasil harus disetor kepada kas desa. Dengan cara demikian dimensi utilitasnya bisa dirasakan untuk semua warga dan tidak hanya segelintir orang. Jika pada periode pra tahun 1966, uang ‘kajat-kabul’ yang dilempar ke sekitar makam sepenuhnya dikuasai sang juru kunci atau modin, tetapi semenjak masa pemerintahan M. Bati semua dilakukan reformasi dan disetor ke desa. Begitupun yang berhak menjadi juru kunci semula dimonopoli siapa yang menjadi modin (Kaur Kesra) selanjutnya dilakukan pemerataan ke semua unsur agama-agama yang ada di sana atas dasar pertimbangan bahwa makam Mbah Alun adalah aset desa bukan aset salah satu agama. Pada konteks demikian, berlakulah hukum bagi hasil yang secara tidak langsung turut menumbuhkan semangat *sense of belonging* bagi seluruh warga guna menghindari kecemburuan antar-agama.

Dalam skala yang agak makro, kehadiran makam Mbah Alun dengan mitos masih memiliki kekuatan tertentu dan bisa mendatangkan pengunjung sampai ribuan orang tersebut (paling tidak dua/tiga kali dalam setahun) tidak menutup kemungkinan suatu saat nanti akan dikembangkan menjadi KTW (Kawasan Tujuan Wisata) Pemda Lamongan. Karenanya juga bukan merupakan suatu kebetulan belaka jika sejak awal tahun 1990-an, jaringan telepon sudah masuk ke desa ini. Salah satu kendala yang hingga saat ini sulit dipecahkan adalah prasarana jalan karena jalan satu-satunya adalah harus melewati tanggul pengairan, yang tentu saja tidak bisa dilakukan pengerasan dengan pertimbangan bila sewaktu-waktu terjadi pelebaran saluran primer tersebut.

Bagi Pemerintah Kabupaten Lamongan, upaya untuk turut melakukan pelestarian atau pengembangan lebih jauh akan potensi wisata lokal itu, tentunya bukan semata-mata dalam konteks mengais keuntungan ekonomis, namun juga berkait agar jejak sejarah berdirinya Kota Lamongan tidak lenyap. Oleh karena itu, jika dalam banyak hal Balun betapapun hanya sebuah desa, tetapi cukup memperoleh prioritas perhatian dari struktur negara baiklah itu juga dipersepsikan sebagai upaya menampilkan miniatur kehidupan beragama di sana yang amat penuh toleransi hingga pada tingkatan ortopraksis, yang juga bisa disaksikan oleh siapa pun.

B. Mbah Bati: Pemersatu yang Menjelma

Berbeda dengan mitos Mbah Alun, Martin Bati memainkan perannya sendiri. Meskipun dia adalah putra desa setempat, tidak terbayangkan sebelumnya jika suatu saat harus duduk sebagai *petinggi* desanya sendiri. Baginya menjadi anggota tentara dengan pangkat sersan, sudahlah lebih dari cukup sebab pada saat-saat itu tentara memiliki nilai tersendiri di hati masyarakat desa itu. Namun, sejarah bercerita lain. Konstelasi sosial politik yang tidak menentu, sekaligus terlibatnya seluruh aparat pemerintahan sebagai kader PKI pada tahun 1965, membuat warga Balun merindukan hadirnya seorang '*juru selamat*' yang bisa memulihkan kembali situasi normal dan aman yang pernah ada. Warga yakin kalaupun sang juru selamat itu datang pastilah disertai tanda-tanda yang menakjubkan. Tanda itu bisa berupa pusaka ataupun kemampuan lebih sebagai orang yang memang menerima '*wahyu kedaton*' sebagaimana dikenal luas masyarakat Jawa mempersepsikan datangnya seorang pemimpin tersebut.

Tengara itu menjadi kenyataan. Penunjukan Bati sebagai *carteker* Kepala Desa di Balun ibarat diterimanya sebagai tugas yang wajib dijalankan sekaligus kesempatan untuk merehabilitasi kondisi sosio-politik warga Balun yang serba kacau dan terbengkelai. Namun ia sadar bahwa jabatan *caretaker* adalah sementara saja. Oleh sebab itu, perlu legitimasi politik yang lebih kuat melalui pilkades yang harus segera dilaksanakan. Seusai mengalahkan Salim selaku rival politiknya dalam pilkades pada tahun 1966, ia secara penuh menjabat kepala desa.

Tanda-tanda bahwa yang pantas bakal menjadi kepala desa Balun adalah Bati, sangat erat dikaitkan dengan kejadian-kejadian alam yang menyertai Bati tersebut. Dalam tempo sekejap saja, seorang tentara yang semula akrab dengan senapan dan peluru sontak berganti haluan harus rela memberi bantuan pengobatan kepada setiap orang yang sakit. Pamor sebagai ‘dukun tiban’-pun kian menyala benderang. Tanpa disadari, kenyataan itu sangat kuat memberi inspirasi bahwa ketika ia memerintah harus pula bisa bertindak untuk memberi pertolongan sebisa mungkin dan tidak menjerumuskan. Kekaguman wargapun kian menjadi-jadi, sebab di hadapan warga, Bati bukan saja sosok pejabat administratif desa tetapi adalah ‘*wong linuwih*’ dan seorang tabib yang sama sekali tidak membedakan siapa yang datang dan membawa apa.

Seperti yang telah dipaparkan dalam temuan data, sebenarnya ada dua hal yang membuat Bati sangat disegani dan dihormati warga Balun. Pertama, kharisma pribadi dan kedua, kemampuan sinkretisme.

Kharisma pribadi. Betapapun tampak tidak begitu tinggi besar secara fisik, tutur kata yang diucapkan selalu tegas dan bermakna. Seakan menerima ‘kharomah’ tertentu, wargapun kerap mencapnya sebagai titisannya Mbah Alun atau Mbah Alun yang menjelma. Tidak seorangpun berani membantah jika ia sudah memutuskan atau memerintah. Melalui kharisma pribadi inilah, Bati memiliki keunggulan modal yang tidak dimiliki oleh yang lainnya. Begitu pula dengan pengalamannya selama dinas aktif di tentara, sangat banyak memberi dukungan terhadap proses pendewasaan dan kematangan kepribadiannya.

Sebagai sosok yang pernah digembleng dalam dinas kemiliteran, kemudian beralih ke wilayah dinas sipil tampak sekali bahwa sisa-sisa gaya kepemimpinan yang otoriter tersebut kuat membekas. Performa yang demikian tersebut disadari atau tidak ternyata amat cocok dengan kondisi sosio politik Balun yang carut-marut tersebut. Jika pada tahun 1990-an ini saja mayoritas penduduk masih berpendidikan rendah (64 %), tentunya sulit pula dibayangkan bagaimana keadaannya di tahun 1960-an tersebut. Itulah sebabnya, kepribadian yang kuat dan disegani sangat cocok dengan kondisi yang demikian. Rendahnya tingkat pendidikan itu pula yang membuat bahwa sebagian besar warga Balun tidak mampu berpikir kritis menghadapi propaganda dan

provokasi PKI sehingga mereka mudah terperangkap kepada jebakan yang dipasangnya itu.

Tidak mengherankan jika pemerintahan Orde Baru yang belum lama mengambil over pemerintahan Orde Lama memiliki kepentingan kuat agar warga yang masih buta tersebut tidak menjadi bulan-bulanan PKI. Merupakan kebetulan sejarah pula, tatkala Bati hendak memangku jabatan ‘petinggi’ desa tersebut keanehan-keanehan alam menyertainya. Namun, begitu pilkades yang penuh formalitas dan rekayasa tetap juga diadakan agar terlihat bahwa Bati naik sebagai pucuk pimpinan desa atas dasar kehendak rakyat dan bukannya hasil ‘drop-dropan’. Oleh sebab itu, betapapun Bati masuk PNI sebagai basis politiknya dan Salim di NU, tetap saja pertarungan antara dua kekuatan politik yang menjagokan masing-masing calon hanyalah ingin memperlihatkan kepada warga demikianlah miniatur Indonesia yang hendak di bangun Orde Baru kepada masyarakat. Oleh karena itu, tak ada alasan bagi warga Balun untuk tidak mendukung pemerintahan Orde Baru melalui kepemimpinan sang Bati.

Dalam konteks demikian, Bati kemudian menerima tanggung jawab yang besar memberikan perlindungan ke seluruh warga, agar tidak menjadi korban balas dendam kelompok garis keras kontra PKI. Misi ini berhasil dengan baik dimainkan Bati. Implikasinya, Bati segera memperoleh dukungan publik yang amat besar sekaligus berhasil menyemai benih-benih kepatuhan massal warganya.

Besarnya tingkat apresiasi warga kepada Bati juga semakin diperkuat, oleh keberhasilan Bati meminimalkan korban-korban PKI yang harus wajib lapor ke Koramil Kecamatan Turi sebab jika mengacu ketentuan Kepres No. 28/1975 tentang perlakuan terhadap mereka yang terlibat G-30.S/PKI Golongan C terutama C2 dan C3, dapat dipastikan bahwa hampir secara keseluruhan warga Balun terlibat PKI. Namun itu tidak terbukti, karena Bati sendiri dengan segala otoritas yang dimilikinya berusaha memberikan perlindungan secara adil kepada seluruh warganya. Dari total warga yang mencapai 1.500 jiwa ternyata yang harus wajib lapor hanya 8 orang yakni Sampurno, Yusuf, Nitimeles, Ademo, Kasemo, Sunardi, Jitoya dan Rofi., tetapi sejak tahun 1987 hak-hak politiknya sudah dikembalikan lagi. Semua itu membuktikan bahwa proyek dekomunisasi yang dilakukan Bati cukup sukses. Dengan ‘*track record*’ seperti itu, kian mengukuhkan sosok Bati sebagai orang yang

memiliki komitmen tinggi melindungi warganya serta mampu secara kontinu memberikan stimulasi untuk terus menjaga kebersamaan dan kerja sama di antara mereka.

Betapapun gaya kepemimpinan Bati kerap kali otoriter, namun karena akumulasi jasa baik Bati di masa lalu kepada warga, hampir-hampir semua perlakuan itu diterimanya dalam konteks pendisiplinan diri warga kepada sang pemimpinnya. Bati sendiri tatakala menerima tampuk pemerintahan sebagai Kades barulah berusia 40-an tahun (lahir 1927), tetapi karena jiwa kepemimpinan serta pengalaman yang dimiliki membuat periode pemerintahannya jauh lebih baik dibandingkan dengan beberapa mantan kades sebelumnya seperti Kadrim, Markawi, Rasiman ataupun Jomarjo dan Martin.

Kedua, kemampuan sinkretisme. Era baru kepemimpinan Bati ditandai pula oleh maraknya agama-agama bertumbuh di Balun. Semua diberi hak dan kesempatan yang sama untuk melakukan siarnya. Begitupun halnya dengan perkembangan pesat agama Kristen juga tidak bisa dilepaskan dari statemen publiknya yang menyatakan bahwa ia sudah berpindah dari agama Islam ke Kristen. Betapapun sudah diperingatkan jika keputusan yang diambil itu tidak lebih dari persoalan pribadi, namun sejak saat itu banyak warga yang mengikuti jejaknya. Strategi sinkretis yang diterapkan Bati adalah dengan cara agama-agama apa pun boleh berkembang di sini, namun adat yang sudah lebih dulu ada tidak boleh ditinggalkan utamanya, 'leluri' terhadap makam Mbah Alun harus tetap dilakukan oleh seluruh warga apa pun agamanya, sebab ia merupakan aset desa yang harus dipertahankan.

Strategi sinkrestis dengan prinsip '*menang tan angasorake*' tersebut memberi kesan kuat kepada warga bahwa Bati bukanlah sosok anti kepercayaan kepada adat. Justru dengan perlindungan seperti itu, warga merasa nyaman sebab secara formalistik mereka beragama seperti yang ditetapkan pemerintah namun secara kultural mereka tetap bisa mempraktikkan adat-istiadat yang sudah lama diyakininya.

Konsep berpikir semacam itulah, tentunya yang membedakan Bati dengan seluruh '*petinggi dongkol*' (mantan Kades) sebelumnya. Kendatipun pada masa pemerintahan Kadrim dan Markawi sudah dikenal adanya agama kepercayaan Kawisnun dan Kejawen⁸⁶ yang

⁸⁶Di Balun pada tahun-tahun 1950-an sudah banyak pengikut ajaran Kawisnun dan Sapta Darma, tetapi karena tidak terkoordinasi dengan baik mereka secara

cukup banyak pengikutnya tetapi tidak terpikirkan untuk membangun rumah pertemuan ibadah bagi kelompok ini ataupun pembangunan langgar untuk yang Islam secara permanen dan representatif. Justru yang terjadi adalah mereka baik yang Islam maupun penganut Kawisnun dan Kejawan dibiarkan beribadah ke mana-mana tanpa ada bimbingan dan perhatian dari pihak desa.

Sebagai sebuah desa yang dikenal luas merupakan basis kekuatan '*palu arit*' (karena PKI sudah sedemikian jauhnya menguasai sendi-sendi kehidupan dari aparat desa hingga seluruh warganya), perubahana apa pun yang sudah terjadi dan dilakukan Bati selaku motor tentu tidak dengan mudah mengeliminasi kesan orang luar bahwa Balun era baru berbeda dengan Balun era 1960-an. Inilah tugas terberat Bati. Oleh karena itu, tidak banyak pilihan yang tersedia, kecuali Bati mau bersikap akomodatif. Artinya kepercayaan lama kepada Mbah Alun dengan segala ritualistiknya tidak dengan semena-mena disikat habis, namun lebih dipadukan dengan nalar-nalar keagamaan yang diyakininya.

Wujud strategi sinkretis tersebut adalah tatkala dilakukan penetapan terhadap tanah wakaf desa ke masing-masing agama. Bati guna memperoleh dukungan publik secara sengaja menghembuskan mitos bahwa suatu saat dari dalam pohon '*wono wulung*' akan keluar keris (senjata keris) dan di depan makam akan ada '*emas semangkok*' sebagai keanehan alam yang hanya orang tertentu saja yang kuat melaksanakannya, juga ditelan mentah-mentah oleh warga. Rakyat mudah sekali percaya terhadap hal-hal irasional tanpa kemampuan menganalisis sesuatu di balik mitos-mitos tersebut.

Dengan memperlalat kebenaran mitos tersebut pihak Kristen akan mendapatkan tanah wakaf desa dibekas '*wono wulung*' dan Islam mendapat jatah tanah persis di depan makam, tanpa kesulitan yang berarti. Bahkan tanah yang dinyatakan bekas '*wono wulung*' tersebut sebelumnya sudah dijual kepada Asman ternyata dengan sukarela mau

periodik beribadah ke Kota Lamongan di bawah pimpinan Abu Roeslan. Sedang khusus untuk penganut di Balun dikoordinasikan oleh Saripan dan Joyongi, pada masa-masa itu Balun diperintah oleh Markawi dan diteruskan oleh Kadrim. Oleh sebab itu, tatkala Ranggit kemudian menyebarkan ajaran Budha Jawi Wisnu sekitar tahun 1964-1965 mudah saja diterima. Apalagi kemudian aliran-aliran kepercayaan tersebut dilebur kedalam agama Hindu yang memang diakui pemerintah. Wawancara dengan mbah Kliwon (90 tahun, pengikut aliran Kejawan/Sapta Darma yang masih hidup) pada tanggal 9-9-1998.

diganti rugi. Dilihat dari segi topografi justru yang diuntungkan adalah pihak Kristen karena struktur tanahnya yang agak tinggi sehingga tidak mudah tergenang banjir, sementara Islam pun mendapatkan tanah yang memadai tetapi lebih jelek karena posisinya berada di dataran agak rendah. Munculnya keris adalah identik dengan yang berhak tanah itu adalah Kristen dan emas semangkok sebagai simbol kubah masjid adalah tanah milik Islam. Legitimasi simbolik ini, sudah barang tentu tidak menimbulkan kecurigaan apa-apa sebab pelepasan tanahpun dilakukan setelah Hindu dan Islam terlebih dulu diberikan haknya, baru menyusul Kristen.

Oleh sebab tetap mengedepankan prinsip *'menang tan angasorake'* atau mengelola pemerintahan dengan memberikan perlakuan dan perlindungan yang sama untuk semua warga tanpa diskriminatif itulah, kebijakan apa pun yang diambil Bati selalu tidak memunculkan ketegangan atau konflik antara warga yang sudah berbeda-beda agama tersebut. Penggiliran jatah sebagai juru kunci makam untuk semua perwakilan agama, sebelum dianulir oleh Rochim juga tidak menimbulkan masalah yang cukup berarti kendati umat Islam memprotes bahwa yang layak seharusnya Islam karena yang dimaksudkan Islam. Betapapun Bati seorang Kristen, perangkat pemerintahan juga dipegang secara berimbang sebagai representasi agama-agama yang ada di sana (meskipun untuk pos-pos strategis diisi dengan mereka yang sehaluan pikiran/satu agama). Upaya ini tentu saja harus ditempuh agar tercipta keseimbangan dukungan publik baik dari kekuatan Islam, Hindu maupun Kristen sendiri. Terlepas apakah itu tak-tik Bati untuk tetap mengamankan kedudukannya, warga tidak terlampaui jauh berpikir ke sana.

Strategi sinkretis, bagi Bati juga merupakan upaya penyadaran warga secara perlahan dari penganut ideologi atheis menjadi theis. Karena itu strategi ini dalam beberapa hal harus dikombinasikan dengan ketegasan sikap dan keberanian bertindak, yang amat mengesankan ditampilkannya sikap otoritarianisme. Tetapi semua itu dilakukan agar situasi selekasnya bisa normal dan Balun segera bisa mengejar ketertinggalannya dengan desa-desa lainnya.

Kuatnya label bahwa sosok Batilah yang telah berjasa sebagai sang juru selamat Balun dari keganasan aksi balas dendam kekuatan pro Orde Baru dan kaum agamawan semakin mengokohkan dirinya sebagai

pribadi yang teramat disegani. Kesan yang demikian tentunya kian mempertegas bahwa warga amat mudah diajak berpartisipasi sehingga kebersamaan kerja sama antarwarga yang berbeda-beda agama tersebut tidak sulit dilakukan. Dalam konteks demikian pantaslah Bati disebut sebagai *'solidarity maker'* yang amat berpengaruh.

C. Ideologi Pancasila sebagai Pendorong Solidaritas Formal

Dibandingkan dengan dua faktor di atas, ideologisasi Pancasila menempati ruangnya tersendiri. Jika pada faktor mitos Mbah Alun dan Mbah Bati, dorongan untuk melakukan kerja sama atau solidaritas muncul dari dalam tanpa ada stimulasi-stimulasi yang bersifat instruktif, maka pada faktor ketiga ini justru sebaliknya. Ideologi Pancasila oleh negara secara formalistik diperalat sebagai instrumen yang bisa menyatukan atau mempererat tali kebersamaan dan kerja sama pada masyarakat majemuk baik dalam hal agama ataupun etnik.

Karena itu ketika Orde Lama tumbang dan diikuti dengan keluarnya Tap. MPRS No. XXV/MPRS/1966 yang menetapkan PKI sebagai organisasi terlarang, kesempatan itu secara agresif dipakai sebagai momentum yang paling tepat untuk mengubah haluan berpikir warga Desa Balun dari yang beraliran komunis ke agama. Tidak menjadi soal apa pun agamanya boleh saja dipeluk. Itulah sebabnya introduksi hingga sosialisasi nilai-nilai Pancasila sangat cepat diterima oleh warga Balun. Terlebih lagi, kristalisasi nilai-nilai Pancasila pada prinsipnya sudah lama bersemai di hati warga, namun karena tertimbun propaganda PKI semuanya tenggelam dan sama sekali tidak tampak.

Dalam kurun waktu tiga dasawarsa ini, ideologisasi Pancasila diterapkan dalam dua tahap yakni tahap introduksi dan tahap sosialisasi. Tahap introduksi adalah masa-masa awal pemerintahan Bati hingga tahun 1980. Pada periode ini, dengan segala daya upaya Bati memperkenalkan Pancasila sebagai ideologi negara. Sebagai ideologi negara ia memberikan perlindungan kepada semua warga apa pun agama dan status sosial-ekonominya. Karena itu tahap ini adalah tahap paling berat baginya, hingga muncul kesan otoritarianisme sang Bati. Oleh sebab ide besar yang dikandungnya tidak memiliki nilai pertentangan apa pun dengan nilai-nilai masyarakat yang pernah ada sebelumnya, semuanya berjalan tanpa ketegangan berarti. Jikapun muncul kesan 'Bati

otoriter', lebih karena alasan jalan berpikir Bati yang eks militer tersebut belum dipahami warga, yang kebanyakan kurang berpendidikan.

Tahap sosialisasi. Tahap ini dimulai sejak pertengahan 1980-an tatkala Pancasila yang dijabarkan dalam *Eka Prasetya Panca Karsa* resmi ditetapkan oleh MPR No. II/MPR/1978 dan harus disosialisasikan kepada warga negara. Pada tahapan ini setidaknya ada dua tinjauan penting untuk mendeskripsikan tingkat kebermanfaatan ideologi Pancasila baik sebagai individu warga negara maupun desa selaku institusi politik.

Dilihat dari manfaatnya bagi warga, proyek sosialisasi yang berskala nasional dengan pola dukung 8, 17 dan 45 jam ini sungguh amat penting. Namun, ketika rezim Orde Baru tumbang tahun 1998, Indonesia memasuki era baru masa reformasi. Indoktrinasi Pancasila tidak dilakukan lagi. Bahkan Pancasila terus digempur kesaktiannya melalui beragam ideologi Islam transnasional agar Indonesia berganti sistem pemerintahan khilafah.

Bercermin pada kondisi saat ini (2019-2020), sebetulnya beragam kegiatan indoktrinasi Pancasila oleh Orde Baru sangat penting untuk meneguhkan Indonesia sebagai bangsa yang pluralis. Jujur diakui bahwa melalui penataran-penataran tersebut ada proses rekonsiliasi sosial di akar rumput. Mereka merasakan pemulihan status kewarganegaraannya. Kendati sejarah masa lalunya tercatat dengan tinta merah selaku anggota PKI, namun melalui proses penggodokan mental, relasi antarwarga yang kurang harmonis sebelumnya (karena kerap pula muncul umpatan eh ... si mat, dul itu kan bekas anggota to antara keturunan non-PKI dan PKI) secara perlahan-lahan terkoreksi dengan sendirinya.

Warga merasakan bahwa hampir semua nilai-nilai yang disosialisasikan melalui penataran maupun permainan simulasi tidak ada yang bertentangan dengan nilai-nilai yang selama ini terabaikan. Betapapun untuk mengikuti penggemblengan tersebut, warga pada awalnya merasa 'terpaksa dan ragu', berangsur-angsur diterimanya dengan kerelaan hati. Terlebih lagi sesuai penataran mereka menerima piagam tanda lulus, seolah-olah semua itu dirasakan sebagai surat penghapus dosa. Mereka amat senang dan bahagia (terutama yang eks anggota PKI dan keturunannya) bisa sejajar lagi dengan kaum minoritas NU yang kala itu tidak terlibat PKI.

Sekalipun kemudian muncul kebijakan bahwa desa menjadikan 'surat tanda lulus itu' sebagai prasyarat kelancaran tertib administrasi desa, tidak menjadi soal lagi. Sebab warga juga semakin menyadari bahwa benda tersebut bisa dijadikan bukti autentik bahwa mereka telah melakukan proses pencucian mental dari eks PKI ke manusia Pancasila. Label 'manusia Pancasila' secara simbolik merupakan wujud pengakuan resmi negara (aparatus desa) dan kelompok NU - non-PKI, kepada warga yang pernah terlibat. Jati diri yang baru tersebut secara langsung atau tidak memposisikan dua kelompok masyarakat ini dalam derajat kualitas manusia yang sejajar dan sepadan.

Selanjutnya ditinjau dari segi kepentingan negara (desa). *Trade mark* sebagai 'desa PKI' membuat Balun merasa memiliki cacat secara politik, terutama jika dibandingkan dengan desa-desa lain yang relatif bersih di Kecamatan Turi. Namun secara implisit juga mengekspresikan kebanggaan, karena melalui cacat politik itu, Balun memperoleh perhatian yang lebih dari Pemerintah Daerah terutama di bidang pemerataan pembangunan.

Dengan demikian, tatkala pemerintahan Orde Baru mengambil kebijakan reposisi Pancasila sebagai ideologi negara yang bisa memberi proteksi kepada semua agama maupun aliran politik yang ada, tentu hal tersebut tidak disia-siakan begitu saja. Tidak ada pilihan lain kecuali menetapkan bahwa Pancasila harus bisa diterima oleh semua kelompok, atas dasar nilai-nilai universalisme kemanusiaan dan ketuhanan yang dimilikinya. Pada tataran mikro Desa Balun yang mayoritas warganya bekas anggota PKI, menemukan momentumnya yang sangat tepat karena bisa digunakan merehabilitasi noda sejarah yang pernah dialaminya.

Selain dimensi keluar tersebut, yang tak kalah pentingnya adalah dimensi ke dalam. Desa melalui implementasi nilai-nilai Pancasila juga bermaksud agar hubungan antarwarga khususnya yang terlibat BTI/ PKI (merupakan mayoritas) dan kelompok kecil anggota NU yang tidak terlibat pulih tanpa didasari sikap apriori dan purbasangka. Ini amat penting karena pada intinya mereka adalah saling bersaudara. Proyek tersebut juga bisa diinterpretasi sebagai upaya konkret negara (desa) melakukan upaya penebusan salah atas perilakunya di masa lalu yang tidak begitu memperhatikan pembinaan agama, sehingga propaganda dan provokasi komunis bisa dengan mudah mengelabui seluruh warga.

Pulihnya hubungan antarwarga tersebut akan berimplikasi terhadap meningkatnya kerja sama yang bisa dilakukan. Kelompok kaya (tuan tanah dan juragan) bisa bahu-membahu dengan kaum petani kecil (yang mayoritas) dalam distribusi kerja yang pada gilirannya bisa meningkatkan *income* mereka. Dengan demikian, tingkat kesejahteraan ekonomi juga akan semakin membaik. Kesejahteraan dan kemakmuran yang cukup sudah barang tentu, akan memunculkan kepekaan kritis terhadap setiap agitasi dan provokasi, yang selanjutnya bisa menstimulasi rakyat untuk memfilter masukan mana yang masuk akal dan yang tidak.

Pada konteks demikianlah proyek ideologisasi Pancasila menemukan manfaatnya secara riil. Tesis utama Marx yang mengatakan bahwa perubahan status sosial hanya bisa dilakukan melalui perjuangan kelas, tidak mungkin lagi laku dijual. Sebab itu melalui campur tangan negara (desa) tersebut, Pancasila sebagai faktor pembentuk solidaritas formalistik akan semakin kokoh melengkapi dua pembentuk solidaritas terdahulu. Jika di masa lalu, warga Balun terjerembab kepada provokasi PKI itu tidak lain disebabkan negara dalam hal ini aparat pemerintahan tidak mau terlibat aktif dalam pembinaan agama terutama Islam pada satu sisi, namun di lain sisi kesenjangan kepemilikan faktor-faktor produksi hanya terkonsentrasi di sekelompok orang saja. Dengan fakta demikian, potensi kecemburuan mudah meletup terlebih lagi jika ada yang mengorganisir. Bukankah seperti kata pepatah, kebenaran yang tidak terorganisir akan dikalahkan oleh kebatilan yang terorganisir, tampak memperoleh pembenarannya di sini.

Pencanangan kembali ideologi Pancasila tidak lain untuk merekatkan lagi faksi-faksi yang bertikai di masyarakat. Terlepas apa pun respons mereka pada awal-awalnya, (terpaksa atau sukarela) ternyata hingga menjelang Pemilu 1971, para pengikut partai berlambang palusabit ini sudah banyak yang melakukan pertobatan massal dengan mengikut agama-agama Islam, Kristen, dan Hindu. Itu juga berarti bahwa mereka sudah bertekad untuk meninggalkan manusia lamanya dan bertekad menjadi manusia baru, yakni manusia yang religius. Cap eks komunis tetap saja muncul, tapi paling tidak setelah mereka beragama dan sekaligus mau menerima sosialisasi nilai-nilai Pancasila, lambat laun persepsi orang yang minor tersebut akan berubah. Apalagi jika dikaitkan dengan masa-masa reformasi sekarang ini (1999), banyak napol yang dibebaskan, kode E.T di belakang KTP dihapus, hak-hak

politik bekas anggota PKI direhabilitir dan lain-lain, tentu hal yang sama yang menimpa warga Balun inipun akan terpulihkan juga.

Dalam konteks demikian harus sangat diakui, jika peran negara (desa) sangat kuat terutama saat menempatkan aspek kesakralan filosofi nasional ini kepada warganya. Ini tercermin agar Pancasila bukan sekadar dihafal tetapi bisa diimplementasi dalam kegiatan nyata yakni untuk memperkokoh solidaritas di antara warga meskipun secara politik mereka pernah berbeda aliran dan secara agama mereka juga berbeda-beda. Jika Bellah menyebut dengan istilah '*civil religion*' untuk praktik-praktik kebersamaan yang melibatkan komunitas yang pluralistik, dalam skala mikro hal yang sama terjadi pula di Balun ini. Penataran P4 disertai dengan simulasi dan kegiatan kebersamaan yang konkret dalam wujud perayaan bersama 'bersih desa' atau 'ritual Jumat Kliwonan' adalah indikasi bagaimana peran negara sebagai suprastruktur masyarakat mengonstruksi sebuah bangunan sosial yang berbasiskan pluralitas tetapi memiliki ketaatan penuh akan pentingnya simbol pemersatu yakni Pancasila. Bagi masyarakat Balun sendiri, sosialisasi nilai-nilai Pancasila adalah merupakan nasionalisasi label untuk nilai-nilai lokal yang sebenarnya sudah lama ada dan hidup di masyarakat.

EPILOG: BALUN YANG SEMAKIN KESEPIAN

Balun sebagai setting sosial dalam studi etnografi komunikasi jelas wilayah yang sangat kaya perspektif. Ciri khas peneliti etnografi atau *ethnographer* adalah bagaimana membangun relasi yang alamiah jauh dari rekayasa antara peneliti dan kelompok komunitas yang diteliti. Ia harus bersama-sama membangun kehidupan sosial baru yang cair seolah-olah tidak ada jarak sosial atau jarak budaya dengan komunitas yang diamati. Hal itu tentu tidak mudah. Langkah-langkah dalam tahapan riset etnografi komunikasi hanyalah petunjuk awal. Tetapi yang terpenting bagaimana kita bisa masuk ke dalam komunitas tersebut tanpa ada kecurigaan. Semua mengalir alamiah.

Terpenting sebagai catatan bahwa setiap hal yang kita percakapkan atau pengamatan yang kita lakukan di lapangan itu adalah data yang sangat bernilai. Etnografer dituntut peka untuk memahami setiap makna percakapan atau ‘tuturan’ yang ada di komunitas tersebut dengan pemahaman yang jernih. Pengalaman peneliti misalnya masuk ke Balun karena sudah lama mengetahui keunikan komunitas lokal ini. Jauh sebelum ada deklarasi Desa Pancasila atau Wisata Religi. Hal yang menarik pembuka jalan untuk masuk dalam komunitas tersebut adalah siapa yang menjadi *key person*-nya. Fakta ini tentunya bukan eksklusif milik studi etnografi tetapi hampir semua metode riset kualitatif mempersyaratkan kondisi demikian.

Membaca Balun dan konteks sosialnya saat ini memiliki relevansi yang amat kuat. Betapa tidak, Balun itu ibarat cermin diri Indonesia kontemporer. Imajinasi bangsa yang hendak kita konstruksi sebagai sebuah bangunan sosial yang kokoh pijakannya. Tapi pada saat yang bersamaan gempuran untuk merobohkan bangunan tersebut juga tidak kalah serunya. Harus diakui sebagai sebuah wilayah geografi dan sosial budaya Balun memang dihuni beragam agama yakni Islam, Kristen dan Hindu yang sepintas menonjolkan atribut perbedaan identitas formal. Tetapi pada dasarnya perbedaan tersebut hanya simbolik tanpa diimbangi sikap dan perilaku fanatisme agamis. Doktrin agama dihayati tidak pada tataran orthodoxi tetapi lebih kepada orthopraxis. Agama dalam perannya yang demikian, mengutip pendapat Bellah (Jurgenmeyer, 1995: 380) dilihat sebagai penjaga fenomena tertib. Dengan demikian, tugas utamanya adalah menghindari adanya kekacauan sosial (*social chaos*) agar masyarakat yang telah terekat oleh nilai-nilai agama memiliki kepekaan sosial tinggi terhadap lingkungannya.

Namun begitu, formalisme nilai-nilai agama yang muncul belakangan terutama Kristen dan Hindu (pasca tahun 1965-an) pada dasarnya telah lama ada berurat berakar di masyarakat Balun. Dalam pemahaman yang agak luas kebersamaan atau tumbuh suburnya semangat solidaritas warga Balun tidak semata-mata tergantung pada tuntunan agama formal yang disahkan oleh negara tersebut, tetapi lebih kepada pengalaman beragama sebagai produk kehidupan kolektif. Kepercayaan dan ritus agama juga memperkuat ikatan-ikatan sosial di mana kehidupan kolektif itu bersandar. Pada intinya, menurut Durkheim (Johnson, 1994: 199) kepercayaan-kepercayaan totemik memperlihatkan kenyataan masyarakat itu sendiri dalam bentuk simbolis. Ritus totemik (dalam hal ini makam Mbah Alun dan upacara 'Jumat Kliwonan') mempersatukan individu-individu dalam kegiatan bersama dengan satu tujuan bersama dan memperkuat kepercayaan, perasaan dan komitmen moral yang merupakan dasar struktur sosial.

Oleh sebab kuatnya ikatan kepada ritus totemik sebagai refleksi kepatuhan emosional, warga Balun akhirnya tergiring untuk memiliki sikap dan perilaku toleran serta kooperatif betapapun jika ditengok dari garis ideologi keagamaan mereka berbeda-beda. Perbedaan sekat agama bahkan juga aliran politik tidak dilihat sebagai persoalan pelik yang memustahilkan mereka memadukan kebersamaan dalam aktivitas-

aktivitas sosial, tetapi hanya dilihat sebagai pilihan-pilihan sikap yang natural atas sebuah panggilan 'nurani'. Karenanya mereka amat bisa menerima secara wajar jika di dalam rumah ataupun dalam satu keluarga sang anak dan orang tua memiliki keyakinan yang tidak satu sekalipun.

Kesamaan persepsi bahwa mereka ada dan terikat dalam kesatuan sosial sebagai satu keturunan (*trah*) menciptakan semangat integrasi yang jauh lebih kohesif daripada sekadar rekatan-rekatan formal yang diproduksi institusi keagamaan ataupun negara. Dalam konteks demikian pengertian bahwa agama sebagai faktor pengintegrasikan tentu saja harus direinterpretasi bahwa yang dimaksud agama bukanlah agama formal saja tetapi adalah beragama secara empiris dan pengakuan akan ide tentang yang suci dalam bentuk penghayatan penuh terhadap kepercayaan-kepercayaan totemik tersebut. Sebab definisi agama menurut Durkheim sendiri mengacu kepada sistem kepercayaan dan praktik yang berkaitan dengan hal-hal yang *kudus* (Giddens, 1986: 133).

Berangkat dari pengertian seperti itu, totemisme merupakan suatu bentuk agama meskipun kenyataannya totemisme tidak mempunyai roh-roh dan dewa-dewa yang dipribadikan. Totemisme betul-betul merupakan jenis paling primitif dari agama-agama yang kita ketahui sekarang ini, bahkan sangat mungkin bentuk yang paling primitif dari yang pernah ada. Dengan tetap mempraktikkan beragama secara totemistik ini, sekaligus pada saat yang sama warga Balun juga ingin diakui sebagai penganut yang sah dari agama-agama yang telah dilegalisasi negara.

Praktik beragama seperti itulah yang disebut sinkretisme.⁸⁷ Bati dengan segala kepiawaiannya berhasil mengadopsi sinkretisme sebagai satu strategi dalam mengelola pemerintahan sekaligus cara untuk mengeksploitasi dukungan publik warganya secara terselubung. Dari realitas semacam itu, kemudian bisa dilihat bagaimana sebenarnya solidaritas sosial itu mulai dibangun sebagai basis kekuatan integratif mereka. Mereka secara sadar memadukan dua perilaku beragama yang sebenarnya saling bertentangan, yakni ritual totemistik yang berdimensi marmonisme (peng-ilahan) dengan persembahyangan kepada Allah yang berdimensi transedental dan sakral.

⁸⁷M. Supriyadi Sastrosupono, *Sinkretisme dan Orang Kristen Jawa* (Bandung: Lembaga Literatur Baptis, 1984).

Namun demikian, solidaritas yang sudah mewujud untuk kurun waktu yang lama tersebut, tidak dengan sendirinya kokoh dari gempuran infiltrasi dan provokasi dari pihak-pihak yang tidak senang. Dari dimensi historis dapat dibaca betapa PKI lewat BTI-nya hampir-hampir berhasil mengoyak-oyak solidaritas akibat kemiskinan yang mendera mereka sebagai warisan penjajahan yang belum pulih sepenuhnya waktu itu. Setelah keadaan ekonomi mulai membaik di mana *gap* antara mereka yang kaya dan miskin berangsur mendekat, gempuran lain datang lewat penetrasi informasi baik yang datang sendiri maupun lewat ‘penjemputan’ akibat interaksi dengan masyarakat luar.

Dari sisi *datang sendiri* yakni informasi yang ditawarkan melalui kepemilikan media televisi, radio, majalah/koran dan bahkan sambungan telepon yang sudah merangsek ke wilayah sosial Balun, sedikit banyak harus pula dicermati sebagai pembawa virus memudarnya ikatan solidaritas. Terlebih jika kita masukan kondisi kekinian di mana beragam teknologi komunikasi terbaru berbasis internet/*smartphone* dengan segala fitur media sosialnya sudah menjadi menu harian warga Balun, maka kata solidaritas sosial juga perlu pemaknaan baru. Demikian halnya interaksi langsung warga Balun dengan masyarakat luar sebagai risiko tingkat mobilitas mereka yang relatif tinggi turut pula diwaspadai sebagai faktor pengkontribusi lunturnya semangat solidaritas yang selama ini diagung-agungkan. Hasil riset ini secara eksplisit juga menemukan bahwa sekarang di Balun sedang terjadi pergeseran wujud solidaritas dari mekanik ke organik kendatipun berjalan amat pelan. Temuan ini secara langsung juga memberi *adjustment* terhadap tesis Durkheim jika masyarakat memang bisa berubah, tetapi harus secara gradual demi mempertahankan ekuilibrium sosialnya.

Selain kepercayaan kepada ritus totemistik (mitos Mbah Alun), faktor lain yang diklaim kuat sebagai kontributor solidnya kesatuan dan solidaritas masyarakat Balun adalah kehadiran sosok M. Bati. Sebagai Kepala Desa, ia mengelola pemerintahan dengan mengombinasikan dua kemampuan yang dimilikinya yakni *kharisma pribadi* serta *sinkretisme*. Melalui *kharisma pribadi*, Bati diyakini warga tidak sekadar pejabat administratif negara melainkan juga adalah pelindung dan pengayom warga sepenuhnya. Tingkat apresiasi lebih yang diberikan warga kepada Bati adalah akibat penyertaan tanda-tanda alam, sebuah keistimewaan adikodrati yang mengekspresikan bahwa pribadi orang tersebut

terkategori '*wong linuwih*'. Tanpa diketahui sebelumnya, Bati memiliki kemampuan lebih menyembuhkan penyakit, mengusir roh jahat bahkan kolam di belakang rumahnya secara mujarab berkhasiat obat. Terkenallah kemudian Bati sebagai '*dukun tiban*'. Dimensi lain yang menyumbang kepatuhan warga secara 'all out' adalah keberhasilan Bati meminimalkan 'korban-korban PKI' yang terjatuh wajib lapor (kategori C) ke Koramil.

Sementara itu, sinkretisme adalah kemampuan Bati memanipulasi 'daya linuwih' yang dimiliki tersebut untuk tataran operasionalisasi kebijakan-kebijakan politiknya. Melalui strategi sinkretisme ini Bati berhasil memosisikan diri sebagai satu-satunya '*power centrum*'. Oleh sebab itu, kebijakan apa pun yang diambil tidak banyak mendapatkan kritik maupun penentangan yang cukup berarti baik dari warga maupun eks rival politiknya sekalipun. Pelepasan tanah desa, penempatan pos-pos strategis yang menguntungkan Kristen, maupun mekanisme penetapan juru kunci makam secara bergilir adalah beberapa kasus contoh. Konskuensi logis dari besarnya tingkat apresiasi warga kepada Bati, secara sadar atau tidak telah berhasil menghegemoni kesadaran warga untuk mensejajarkan Bati dengan 'Mbah Alun' dalam hal penerimaan hormat. Ikwal bahwa calon pengantin harus sowan ke pesarean Mbah Alun dan Mbah Bati (orang di sana lazim menyebut) terlebih dulu, sangat jelas memberi gambaran betapa perlakuan warga ke Bati jauh melebihi perlakuan yang diterima kepada kades-kades terdahulu bahkan penggantinya sekarang, merupakan contoh yang konkret. Rochim sebagai pengganti M. Bati tidak memperoleh perlakuan istimewa tetapi hanya ditempatkan sebagai pejabat administrasi desa sebagai penguasa simbolik bahwa desa ini ada yang memimpin. Tidak lebih dari itu. Implikasi perlakuan yang terkesan superlatif tersebut, tanpa disadari memunculkan corak kepemimpinan otoritarianisme dan memosisikan Bati sebagai pemegang otoritas formalistik tunggal. Rakyat di lain sisi, tidak memiliki pilihan-pilihan alternatif yang bebas dan terjatuh bahwa kehendak raja adalah perintah. Kontrol politik baik melalui LMD dan LKMD atau istilah kekinianya BPD (Badan Permusyawaratan Desa) dan LKD (Lembaga Kemasyarakatan Desa) dalam pembahasan dan pertanggungjawaban atas keputusan-keputusan publik yang dibuat sama sekali tidak mengesankan adanya suasana forum akuntabilitas yang demokratis dan '*debatable*'.

Proyek ideologisasi Pancasila, betapapun bisa dikategorikan pembentuk solidaritas di Balun namun derajat kualitatifnya amat rendah. Fakta ini menggambarkan bahwa apa yang disosialisasikan tidak lebih dari labelisasi nilai-nilai lokal yang berdimensi formalistik dan menasional. Jikapun proyek ini dilaksanakan ada dua kepentingan terselubung di sana yang menstimulasi warga atau desa ‘berpartisipasi’. *Pertama*, warga menginginkan pengakuan kesejajaran kewarganegaraan antara yang eks dan non-anggota PKI. Oleh karena itu, sertifikat, piagam, atau apa pun namanya sebagai tanda lulus bahwa mereka pernah mengikuti penataran P4 merupakan bukti bahwa mereka sudah terhabilitasi. Piagam tersebut seakan-akan resi ‘*write off*’ atas dosa-dosa yang pernah dilakukan di masa lalu. *Kedua*, desa antusias menyambut proyek tersebut karena ingin segera mengeliminasi stereotipe Balun lama. Wajah Balun yang baru harus bisa ditampilkan dengan kuantitas ‘orang-orang Pancasila’ yang semakin banyak. Dalam konteks demikian, cacat politik masa lalu bisa dimaknai sebagai beban sejarah yang memalukan namun juga membanggakan karena dalam kurun waktu yang relatif cepat dapat direhabilitasi. Bagi aparat desa, itu merupakan prestasi yang luar biasa.

Berdasarkan hasil temuan di atas, yang hendak dikatakan adalah masyarakat Balun meskipun terdiri dari beragam agama tetap mampu menampilkan citra kolektivitasnya sebagai masyarakat yang bertahan menjaga solidaritas sosial di tengah pergerakan arus transformasi. Kenyataan ini ditandai oleh *pertama*, bahwa perbedaan agama tidak selamanya menjadi pemicu sentimen sosial yang menggiring terjadinya proses disintegrasi. Hasil temuan ini sekaligus juga memperkuat kajian Nashir (1993),⁸⁸ Nawari (1993),⁸⁹ Hyung (1998),⁹⁰ Sumarthana

⁸⁸Haedar Nashir, “Proses Integrasi dan Konflik dalam Hubungan Antar Pemeluk Agama: Studi Kasus di Kelurahan Babakan Kecamatan Babakan Ciparay Kodya Bandung Jawa Barat” , dalam *Sintesis* Vol.1 No.1 Tahun 1413 H/1993.

⁸⁹Ismail Nawawi., “Pola-pola Hubungan Sosial Tokoh-tokoh Agama dalam Kerangka Kerukunana Antar-Umat Beragama: Kasus di Kelurahan Cigugur Tengah-Cimahi Tengah Kabupaten Bandung” *Jurnal Sintesis* Vol.1 No.1 Tahun 1413H/ 1993.

⁹⁰Hyung-Jun Kim, “Unto You Your Religion and Unto Me My Religion : Muslim-Christian Relations in a Javanese Village” dalam *SOJOURN*_Vol.13 No.1 1998

(1999),⁹¹ Shonhaji (2012),⁹² dan Rahman (2017)⁹³ yang mengatakan perbedaan agama bisa dinetralkan menjadi stimulator utama sebuah proses kerja sama jika di dalamnya ada kesamaan visi atau aktor yang menjadi simbol perekat. Namun, pada saat yang sama warga secara tidak sadar ‘dijerat’ oleh proyek pembodohan elite melalui pelanggaran simbol-simbol irasional maupun kekuatan hegemonik yang direproduksi negara.

Kedua, di balik setiap kebijakan publik (*public policy*) yang diambil elite atau negara selalu menempatkan negara pada posisi superior dan rakyat inferior. Pola relasi yang tidak sejajar ini menciptakan kontrol rakyat kepada elite menjadi amat lemah. Dengan demikian, dominasi kekuasaan tersebut akan cenderung berwatak otoriter. Wajah kebijakan apa pun bentuknya akan memproteksi kepentingan dan berpihak kepada penguasa.

Ketiga, sebagai reaksi model pengambilan keputusan dan corak pemerintahan yang otoriter tersebut, berkembang arus bawah yang menggugat adanya demokratisasi pemerintahan dan keberpihakan mayoritas. Warga sipil memperoleh pencerahan melalui transformasi nilai-nilai demokrasi yang secara kontinu diintroduksi media-media pekabaran baik langsung atau tidak. Protes gugatan tersebut, diterjemahkan ke dalam bentuk suksesi kepemimpinan yang damai, sehingga gejolak dan ketidaktertiban komunal tetap bisa dikendalikan. Meminjam aplikasi teori strukturasi Giddens jika ingin mengubah struktur harus terlibat dalam struktur, maka warga Balun yang mayoritas Islam semula dimarginalkan, tetapi melalui pilkades tahun 1990, berhasil membangun satu kekuatan tersendiri untuk menumbangkan kekuatan non-Islam dengan cara-cara yang damai. Prinsip ‘*menang tan angasorake*’ menjadi adagium yang penuh makna dan menenteramkan semua komponen masyarakat yang ada. Fenomena empiris yang berbentuk gerakan protes ini, menunjukkan kuatnya tekad kubu Islam

⁹¹Sumarthana et al., Pengalaman, Kesaksian, dan Refleksi Kehidupan Mahasiswa di Yogyakarta (Hasil Penelitian tentang Hubungan Antar-etnis dan Antaragama di Kalangan Mahasiswa Yogyakarta) (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1999).

⁹²Shonhaji Shonhaji. (2012). Agama Sebagai Perekat Sosial Pada Masyarakat Multikultural *Al-AdYaN*/Vol.VII, N0.2/Juli-Desember hlm. 1-19.

⁹³Rahman. Rahyid Abd. (2017). Peran Agama dalam Memperkuat Integrasi Nasional (Dalam Perspektif Sejarah) *Lensa Budaya*, Vol. 12, No. 1, April hlm. 101-109.

untuk mengambil peran yang lebih banyak dalam struktur pemerintahan desa.

Keempat, kemajemukan beragama warga Balun merupakan implikasi tragedi politik dan bukan pilihan otonom dari individu. Proyek agamanisasi yang terjadi pada tahun 1965-1966, menghadapkan warga tidak memiliki banyak pilihan. Karena itu agama apa pun yang tersedia, memiliki probabilitas yang sama untuk dipilih. Munculnya pola kemajemukan demikian tentu sangat berbeda dengan yang terjadi di Malang Selatan. Di mana pilihan beragama didasarkan atas keputusan yang merdeka masing-masing pribadi setelah mendapatkan cukup informasi tentang agama yang baru (van Akkeren, 1995).

Formasi beragama seperti yang ditampilkan warga Balun sepias memperlihatkan kemajemukan yang khas terlebih bisa hidup di tengah-tengah komunitas masyarakat santri. Namun yang sesungguhnya terjadi adalah upaya sistemik warga untuk menghindari hukuman massal (*mass punishment*). Strategi *escaptisme* demikian sekaligus memperlihatkan sebuah protes massa terhadap elite agama dan pemerintah, agar mau memberi pembinaan yang intensif kepada umatnya. Kenyataan ini yang diabaikan. Warga dibiarkan terbengkelai dalam beribadah.

Pola kemajemukan di desa Balun ini, mirip dengan terjadinya kemajemukan beragama di Kolojonggo Kecamatan Gamol Kabupaten Sleman (DI Yogyakarta). Diabaikannya pembinaan umat Islam yang sudah ada sejak semula, berakibat banyak yang menjadi atheis dan kemudian mendukung PKI. Setelah PKI dilarang wargapun tunggang langgang mencari pegangan sendiri-sendiri ada yang bertahan di Islam, yang lainnya masuk Kristen (Kerasulan) dan sisanya memeluk Katholik. Meskipun pada hal-hal tertentu relasi di antara mereka diwarnai ketegangan, tetapi merekapun tetap mampu melakukan berbagai tindakan kooperatif yang mengesankan (Hyung, 1998: 67-74).

Bahan empiris dari Desa Balun ini setelah dikaji lebih dalam menguatkan asumsi bahwa solidaritas itu bisa dikonstruksi melalui berbagai komponen masyarakat yang berbeda. Perbedaan artifisial bahkan yang hakiki sekalipun tidak akan menghalangi terciptanya konstruksi masyarakat yang harmonis sepanjang di dalamnya tumbuh spirit *sense of belonging*. Harus disadari bahwa manusia sebagai insan sosial tidak mungkin hidup eksklusif dengan menutup rapat tawaran kerja sama dari insan yang lainnya.

Keberhasilan Bati sebagai tokoh non-Islam tetapi mampu memerintah mayoritas warga non-Islam dalam kurun dua dekade lebih membuktikan bahwa perbedaan agama bukan merupakan faktor pemicu terjadinya ketegangan dan konflik. Konflik baru muncul tatkala kepentingan-kepentingan politik individual melampaui batasan kepentingan publik. Ketika itu muncul, terjadilah delegitimasi kekuasaan baik secara konstitusional maupun inkonstitusional. Benar Bati kemudian mengambil langkah akomodatif tetapi itu sudah terlambat. Giran sebagai calon penerus Bati kehilangan dukungan publik, karena mayoritas umat Islam telah menganulir keberpihaknya.

Bertolak dari rangkaian pembahasan di atas, di bagian epilog ini dapat direkomendasikan baik kepada teoretisi Komunikasi/Sosial maupun kalangan praktisi politik agar menjadikan kebersamaan dalam pluralitas beragama di desa Balun sebagai pengaya khazanah teoretik tidak saja untuk Komunikasi Politik, Komunikasi Budaya atau Komunikasi Sosial tetapi juga di bidang kajian Sosiologi Agama dan Sosiologi Politik terutama dalam memahami fungsi dan peran agama dari perspektif Durkheimian maupun sebagai bahan pengambilan keputusan pada tataran kebijakan publik. Patut disadari sepenuhnya bahwa kemajemukan elemen masyarakat jika dikelola secara betul akan mengontribusi kokohnya struktur masyarakat. Namun, sebaliknya jika *'decision maker'* sudah mulai berpihak dan salah kelola dapat diperkirakan bahwa legitimasi dan dukungan publik akan segera pudar. Oleh karena itu, apa pun kebijakan publik yang diproduksi negara sepatutnyalah akomodatif, partisipatif serta sejauh mungkin menghindarkan diri dari praktik-praktik yang distortif.

Balun era 2020 seolah mengirim pesan sangat visual bahwa relasi antarkomunitas berbeda agama yang sudah rukun, harmonis dan toleran mengalami ujian yang sangat berat. Upaya kelompok-kelompok sosial yang anti heterogenitas dengan praktik intoleransi yang tinggi adalah pekerjaan rumah yang harus bisa diselesaikan bukan sekadar di permukaan tetapi harus sampai akar persoalan. Inilah cermin Indonesia era pascakebenaran. Tantangan berat bukan saja dari luar kelompok, tetapi justru ketika yang mengacak-acak dari dalam. Tidak mustahil Balun yang pernah menjadi simbol kebanggaan Desa Pancasila akan menjadi sendiri dalam kesepian.

DAFTAR PUSTAKA

- Andang, Al. 1998. *Agama yang Berpijak dan Berpihak*. Yogyakarta: Kanisius.
- Anshori, D.S. 2017. *Etnografi Komunikasi Perspektif Bahasa*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Bey, Syamsi. 1980. *Naskah Sejarah & Hari Jadi Kota Lamongan Sebagai Ibukota Kabupaten*. Lamongan: Panitia Penyusun Sejarah dan Hari Jadi Lamongan.
- Candrakirana, Kemala. 1989. 'Geertz dan Masalah Kesukuan,' *Prisma* 2. Jakarta: LP3ES.
- Carbaugh, D. 1989. *Talking American: Cultural discourses on DONAHU*, Ablex Publishing Corporation.
- Darmaputera, Eka. 1992. *Pancasila, Identitas dan Modernitas Tinjauan Etis dan Budaya* yang merupakan terjemahan dari studi disertasinya yang berjudul: *Pancasila And The Search For Identity And Modernity: A Cultural And Ethical Analysis* Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Darmaputera, Eka. 1993. "Fundamentalisme, Refleksi Teologis" dalam *Peninjau*, Vol. XVII/XVIII 1993 No.2,1 Th.1992-1993, Jakarta: Balitbang PGI.
- Darmaputera, Eka. 1997. "Agama dan Negara: Aspek Spiritual, Moral dan Etik Dalam GBHN 1993 1997 Suatu Telaah Kritis Hubungan

Agama-Negara Dalam Perspektif Negara Pancasila”, Penuntun, *Jurnal Teologi dan Gereja* Vol.3, No.11, April. Jakarta: GKI.

Donald, Jay. 1990, 1996. “Gereja dan Negara Tipe-tipe Sikap dalam sejarah Gereja” Peninjau Balitbang PGI Tahun XV /2/ 1990. Yang merupakan terjemahan dari hasil risetnya yang berjudul: *Typification of Political Theology* (1989). Atau dimuat juga dalam Weinata Sairin et.al. , *Hubungan Gereja dan Negara dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Effendi, Djohan. 1978. “Dialog Antar-Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan”, *Prisma*, Vol.VII No.5 Juni 1978, Jakarta: LP3ES

Effendi, Djohan. 1992. “Hubungan Umat Berbagai Agama di Indonesia: Kenyataan dan Harapan”, *Bina Darma*, No.39 (10). Salatiga: Bina Darma.

Giddens, Anthony. 1986 *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis Karya-karya Marx, Durkheim dan Max Weber* Jakarta: UI Press.

Goode, William J. 1977. *Principles of Sociology*. New York: Mc Graw-Hill Book Company.

Hadiwijono, Dr. Harun. 1993. *Agama Budha dan Hindu di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia

Hammond, PE. 1974. “Religious Pluralism and Durkheim’s Integration Thesis” dalam: AW Eister (ed.) *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. New York: John Wiley and Son.

Hendropuspito, D. 1989. *Sosiologi Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius.

Hendropuspito, D. 1996. *Sosiologi Agama*. Jakarta-Yogyakarta: BPK Gunung Mulia & Kanisius.

Hyung-Jun Kim. 1998. “Unto You Your Religion and Unto Me My Religion : Muslim-Christian Relations in a Javanese Village” dalam *SOJOURN* Vol.13 No.1. Singapore : ISEAS

James, Pierre. 1992. “State Theories And New Order Indonesia” dalam Arief Budiman, *State And Civil Society In Indonesia*. Clayton, Victoria: Centre of Sotheast Asian Studies Monash University.

Johnson, Paul Doyle. 1994. *Teori Sosiologi Kalsik dan Modern 1*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

- Jurgenmeyer, Mark. 1995. "The Religious State" in Comparative Politics, Vol.27 No.4 July. New York: Sage Publication.
- Keiichi, Matsushita. 1978. 'Citizen Participation in Historical Perspective,' dalam J. Victor Koschmann, *Authority and Individual in Japan*, Tokyo: University of Tokyo Press.
- Kung, Hans. 1991. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York: Crossroad.
- Kung, Hans. 1992. "The Debate of the Word Religion" Concilium Februari 1986. Dikutip dalam YB. Sudarmanto, "Agama dan Ideologi: Arah dan Prospeknya" *Bina Darma* Vol.10 No. 39. Salatiga: Bina Darma.
- Latif, Yudi (eds.). 1996. *Bahasa dan Kekuasaan, Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- MA-GKJW. 1996. *Tata Pranata Gereja Kristen Jawi Wetan dan Peraturan Majelis Agung tentang Badan-badan Pembantu Majelis*. Malang: Majelis Agung Greja Kristen Jawi Wetan.
- Matel, Maldona. 2009. "The Ethnography of communication". *Bulletin of the Transilvania University of Brasov*. Vol-2(51) Series IV; Philosophy and cultural Studies.
- Miles, M.B., & Huberman, A.M.. 1984. *Qualitative Data Analysis, A Sourcebook of New Methods*. New Delhi: Sage Publications Beverly Hills London.
- Moleong, Lexy J. 1998. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhardi, M. Imam, risalah "Babad Lamongan dan Babat". Lamongan: risalah tanpa penerbit dan tahun.
- Nashir, Haedar. 1993. "Proses Integrasi dan Konflik dalam Hubungan Antar Pemeluk Agama: Studi Kasus di Kelurahan Babakan Kecamatan Babakan Ciparay Kodya Bandung Jawa Barat", dalam *Sintesis* Vol.1 No.1. Jakarta: Sintesis.
- Nasikun, 1987. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Nawawi, Ismail. 1993. "Pola-Pola Hubungan Sosial Tokoh-tokoh Agama Dalam Kerangka Kerukunana Antar Umat Beragama: Kasus di Kelurahan Cigugur Tengah - Cimahi Tengah Kabupaten Bandung" *Jurnal Sintesis* Vol.1 No. 1 Tahun 1413H/1993. Jakarta: Sintesis.

- O'Donnell, Guillermo. 1998. "Horizontal Accountability In New Democracies", *Journal of Democracy* Vol. 9 No.3 July Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Osman, Oetoyo (eds.) 1991. *Pancasila Sebagai Ideologi*. Jakarta: BP 7.
- Paassen, v.Y. 1978. "Kerja Sama Antar-Agama dan Prospeknya: Kasus Sulawesi Utara", *Prisma*. Vol. VII No.5 Juni Jakarta: LP3ES.
- Panikkar, Raimundo. 1978. "Religion or Politics: The Western Dilemma", *Religion and Society*. Vol.XXV No.3 September.
- Parsons, Talcott (ed.). 1965. *The Theories of Society*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (ed.). 1977. *Social System and The Evolution of Action Theory*. New York: The Free Press.
- Poloma, M. Margaret. 1994. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Pers .
- Pramono, B. Sidik & M. Bati. *Riwayat Singkat Mbah Alun*. Lamongan: tanpa penerbit/kepuustakaan Desa Balun & tanpa tahun.
- Rahman, Rahyid Abd. 2017. Peran Agama dalam Memperkuat Integrasi Nasional (Dalam Prespektif Sejarah) *Lensa Budaya*, Vol. 12, No. 1, April pp.101-109.
- Ray, M. & Biswas, C. 2011. A Study on Ethnography of Communication: A Discourse Analysis With Hymes 'Speaking Model'. *Journal of Education and Practice*. www.iiste.org Vol 2 (6).
- Ritzer, George. 1988. *Contemporary Sociological Theory*. New York: Alfred A. Knopf.
- Ritzer, George. 1992. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Robertson, Roland (ed.). 1988. *Agama: Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Sairin, Weinata (et.al.). 1996. *Hubungan Gereja dan Negara dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Sanderson, Stephen K. 1995. *Sosiologi Makro Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Sastrosupono, M. Supriyadi. 1984. *Sinkretisme dan Orang Kristen Jawa*. Bandung: LLB.

- Shonhaji Shonhaji. 2012. Agama Sebagai Perekat Sosial Pada Masyarakat Multikultural *Al-AdYaN*/Vol.VII, NO.2/Juli-Desember pp:1-19 <https://doi.org/10.24042/ajsla.v7i2.502>.
- Siradj H. Said. 1998. "Reformasi Moral", BS Mardi, "Segi-segi Etis Reformasi Masyarakat", Edy Suhardono, "Legitimasi Kekuasaan Negara dalam Urusan Moral Publik dan Privat", (Seminar & Lokakarya Reformasi Politik, Ekonomi, Hukum, Budaya dan Moral di Universitas Surabaya, Surabaya 25-27 Mei.
- Siwu, Ricard A. 1992. "*Civil Religion*" : *Perekat Masyarakat Majemuk Nation-State* (Makalah disampaikan pada Konferensi Studi Nasional dan Kongres XXII GMKI di Tomohon Sulawesi Utara, 21 Oktober 1992).
- Sjamsuddin, Nazaruddin. 1989. *Integrasi Politik*. Jakarta: Gramedia.
- Smith, Donald Eugene. 1985. *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Spradley, James T. 1998. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yoga.
- Sudarmanto, YB. 1992. "Agama dan Ideologi: Arah dan Prospeknya" Bina Darma Vol. 10 No.39. Salatiga: Bina Darma.
- Sumartana. 1992. "Perspektif Kelembagaan Baru Mengenai Hubungan Negara dengan Masyarakat", dalam *Jurnal Ilmu Politik* 14 Jakarta: Gramedia.
- Sumartana. 1996. "Perkembangan Mutakhir Ilmu Politik" dalam Miriam Budiardjo eds. *Teori-teori Politik Dewasa Ini* Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Sumartana. 1997. "Wawasan Kebangsaan dan Kebebasan Beragama: Upaya Memahami Masa Depan Indonesia sebagai Suatu Kesatuan Nasib" dalam Penuntun. *Jurnal Teologi dan Gereja* Vol.3, No.11, April Jakarta: GKI.
- Sumartana. 1997. Agama dalam Perspektif Ilmu-ilmu Sosial, Makalah Seminar Riset Hubungan Negara dan Agama Semester 3. Surabaya: PPs-Unair.
- Sumartana. 1999. Pengalaman, Kesaksian, dan Refleksi Kehidupan Mahasiswa di 1999 Yogyakarta (Hasil Penelitian tentang Hubungan Antaretnis dan Antaragama di Kalangan Mahasiswa Yogyakarta) Yogyakarta: Dian/Interfidei.

- Surbakti, Ramlan . 1992. Memahami Ilmu Politik . Jakarta: Grasindo.
- Suryo, Joko, 1989. “Kota dan Pembauran Sosio-Kultural dalam Sejarah Indonesia” dalam Interaksi: Interaksi Antarsuku Bangsa dalam Masyarakat Majemuk. Jakarta: Depdikbud - Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.
- Syamsuri, Baidlowi. 1995. *Kisah Walisongo Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa*. Surabaya: Apollo.
- Thorlindsson, Thorolfur and Thoroddur Bjarnason. 1998. “Modeling Durkheim in the Micro Level : A Study of Youth Suicidality” dalam *American Sociological Review*, Vol .63 No. 1 Februari.
- Titaley, John. 1996. “Hubungan Gereja dan Negara: Suatu Analisis Sosio-Historis terhadap Hubungan Gereja-gereja di Indonesia dengan R.I “ dalam Weinata Sairin et.al., *Hubungan Gereja dan Negara dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Usman, Sunyoto. 1994. “Agama Struktur Sosial dan Perkembangan Ekonomi: Studi Eksplorasi di Empat Desa Santri Jawa Tengah dimuat dalam Interfidei, Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Masyarakat Yogyakarta: Seri Dian/Interfidei.
- van Langenberg, Michael, 1990. ‘The New Order State: Language, Ideology, Hegemony ‘ dalam Arief Budiman (eds.) *State and Civil Society in Indonesia* Monash: Center of Southeast Asian Studies Monash University.
- Veeger, KJ. 1993. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*. Jakarta: Gramedia.

Harian dan Keputusan-Keputusan

- Anonim, Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 1975 tentang Perlakuan Terhadap Mereka yang terlibat G.30 S/ PKI Golongan C.
- Antara*, 29/ 8/1997, memuat tentang penilaian kerukunan yang secara khusus dikemukakan oleh John Baldock, Wakil Sekjen Konferensi Dunia tentang Agama dan Perdamaian (*World Conference on Religion and Peace - WCRP*).

Suara Pembaruan, 28 Agustus 1997, secara khusus memuat rangkuman dan hasil pembahasan tentang Konferensi Internasional Islam dan Kristen yang mengambil tema: *“International Conference on Muslim-Christian Relation: Past, Present and Future Dialog and Cooperation”* yang berlangsung di Jakarta 7-9 Agustus 1997 tersebut, dapat dibaca dalam reportase Kustigar Nadeak, “Masyarakat Beragama, Dari Monolog ke Dialog”.

BIODATA PENULIS



Gatut Priyowidodo, Ph.D., dilahirkan tepat pada tanggal 17 Mei 1968 dari seorang ayah bernama Soetikno dan ibu yang bernama Lilik Damitri. Hari-hari yang indah, masa kanak-kanak hanya sampai SD (1981) dilewatkan bersama orang tua. Setelah itu penulis melanjutkan studi di Lamongan yakni SMP Negeri 2 (1984) dan SMPP/SMAN 2 (1987). Menyelesaikan pendidikan S1 pada

Universitas Hasanuddin Makassar (1992) dan Magister Ilmu Sosial dari PPS Universitas Airlangga (1999). Sementara itu, jenjang pendidikan doktornya di bidang Komunikasi Organisasi diselesaikan pada tahun 2013 pada *Northern University of Malaysia* (UUM) di Kedah-Malaysia. Disertasi yang ditulis berjudul *Communication Patterns in Decision Making: Phenomenography Approach in Malaysia's and Indonesia's Political Organizations*.

Selain sebagai dosen tetap pada Fikom UK Petra Surabaya, Penulis tercatat sebagai Asessor BAN-PT KemristekDikti, Asesor BKD dan *Reviewer* Penelitian. Penulis juga beberapa kali menerima hibah penelitian dan abdimas dari DP2M Dikti/Kemristekdikti. Pemakalah pada sejumlah Konferensi Internasional seperti:

- *18th AMIC Annual Conference Media, Democracy and Governance: Emerging Paradigms in a Digital Age*, New Delhi-India, (2009).
- *2nd International Conference on Communication and Media 2010 (i-COME'10): Communication and Society: Challenges and Engagement*, Melaka-Malaysia, (2010).
- *19th AMIC Annual Conference, Technology and Culture: Communication Connectors and Dividers*, Singapura, (2010).
- *2011&2012 Shanghai International Conference on Social Science (SICSS)*, Shanghai-Cina, (2011, 2012).
- *International Conference on Humanities and Social Sciences 2011, "Transforming Research for Sustainable Community"*, Hatyai-Songkla, Thailand, (2011).
- *2nd International Soft Science Conference*, Ho Chi Minh City, Vietnam, (2011)
- *ICSS 2014 International Conference on Social Sciences*, Bucharest-Rumania, (2014).
- *The 5th International Conference on Social Sciences (ICOSS 2018) under the theme "Global Harmony and co-existence through International Dialogues"*. Colombo-Srilangka (2018).
- *The 3rd International Conference on Education and Multimedia Technology* Nagoya-Japan (2019).

Penulis kolom tetap *Mitra Indonesia* (Jakarta) dan artikel di sejumlah media massa seperti *Jawa Pos*, *Kompas* (Jatim), *Surabaya Post* (sebelum almarhum), *Padang Ekspres*, *Haluan*, *Singgalang* dan *Berita Metro*. Juga narasumber topik-topik kontemporer di bidang politik, organisasi dan kebijakan publik di Trans7 TV, SBO TV, Radio Suara Surabaya. (email: gatutpriyowidodo@yahoo.com. mobilephone: 081363481533).

Salah satu bukunya berjudul *Komunikasi Politik: Memahami dari Sisi Kepribadian dan Pemikiran Politik Soekarno dan Soeharto* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2018). Memperoleh Hibah Insentif Buku Ajar dari Kemristekdikti (2019).

Buku yang Sudah Terbit

- *Kiat Sukses Menghadapi Pembimbing Skripsi & Tesis* (Jakarta: Citra Harta Prima, 2005).
- *Komunikasi Politik dan Komunikasi Organisasi* (Yogyakarta: ANDI, 2015).
- *Model Komunikasi dan Strategi Kebijakan Kesadaran Anti Korupsi* (Yogyakarta: ANDI, 2017).
- *Komunikasi Politik: Memahami dari Sisi Kepribadian dan Pemikiran Politik Soekarno dan Soeharto* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2018).
- *Pola Komunikasi dan Budaya Organisasi Virtual* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2018).
- *Pengambilan Keputusan dan Strategi Pemasaran Politik* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2019).

